Wilhelm Nestle

«Los griegos son un caso típico de desarrollo espiritual, pues ningún otro pueblo manifiesta tal equilibrio de la fantasía y el entendimiento, de la capacidad de formación plástica con la capacidad de abstracción más elevada.»

HISTORIA del ESPÍRITU GRIEGO

Traducción de Manuel Sacristán





WILHELM NESTLE

HISTORIA DEL ESPIRITU GRIEGO

DESDE HOMERO HASTA LUCIANO

Traducción castellana de
MANUEL SACRISTÁN

EDITORIAL ARIEL
BARCELONA-CARACAS-MÉXICO

Depósito legal: B. 23.337 - 1981
ISBN: 84 344 3904 2

Impreso en España

1981. - I. G. Seix y Barral Hnos., S. A.
Carretera de Cornellà, 134, Esplugues de Llobregat (Barcelona)

Título original:
GRIECHISCHE GEISTESGESCHICHTE
(Von Homer bis Lukian)

Edición patrocinada por los Seminarios de
Filosofía y Filología clásica de la Universidad de Barcelona

Cubierta original de Bosco Martí

1.ª edición: enero de 1962
2.ª edición: abril de 1975
3.ª edición: noviembre de 1981

PRÓLOGO

Objeto de este libro es la historia de la progresiva disolución de la fe griega por obra de la filosofía y de las ciencias particulares nacidas de ella y por ella fecundadas. Ese desarrollo se sigue en las páginas siguientes a través de todo un milenio, mientras que en mi libro *Vom Mythos zum Logos* (2.ª ed., 1942; 1.ª, 1940) la investigación se detenía a fines del siglo V antes de Jesucristo. Además, mientras que en la citada obra se discutían las diversas cuestiones particulares —y especialmente la sofística— con pormenor de especialista, la exposición se limita en este libro a lo esencial renunciando a discusiones filológicas como las contenidas en aquella otra obra, más minuciosa. Ello no obstante, también lo que aquí se ofrece descansa en fundamentos científicos. Y esta afirmación se refiere también a la segunda parte del libro (caps. 13 y ss.), que sustituye a la breve y esquemática "Perspectiva" de la obra anterior, y continúa y termina el desarrollo con exposición más rica. Pues en el curso del siglo IV se construyó sobre aquellos fundamentos el orgulloso edificio de una filosofía que abarca el entero saber de la época, especialmente por obra de Aristóteles, el cual tiene efectivamente la sensación de encontrarse ya cerca de la consumación del saber mismo. Pese a ello la cultura helenística ha aportado aún importantes descubrimientos al acervo de las ciencias particulares. La filosofía misma, que en este período se distingue ya de las ciencias, coloca a la ética en primer término y va convirtiéndose progresivamente para la capa social superior y cultivada en un sustitutivo de la religión, con la cual concluye compromisos problemáticos e insostenibles. Al terminar el siglo II de nuestra era, esa actitud se debilita y termina en resignación; pero ya entonces ha corroído internamente a la religión politeísta y la ha dejado a punto para el ataque del Cristianismo.

Quiero indicar explícitamente que no pretendo ofrecer una exposición completa de los sistemas filosóficos, sino sólo destacar de cada cual la serie

de ideas en que se manifiesta su actitud ante la religión oficial, y especialmente sus discrepancias respecto de ésta, ante todo la represión de concepciones míticas por la presión del pensamiento racional. Me he esforzado además por explicitar el cambio de la posición del griego medio ante la religión, tal como se manifiesta principalmente en la creación artística, o poesía en sentido lato, y dentro de ella especialmente en el seno de la comedia ática nueva.

En el libro aduzco las *fuentes* primarias en el texto mismo o en notas a pie de página. Las *abreviaturas* utilizadas en las citas se recogen en un registro alfabético al final del volumen. Por lo que hace a la filosofía griega, me será permitido remitirme ya aquí a mi *Griechischen Philosophen* y a las antologías de Platón y Aristóteles aparecidas en esta misma editorial [1] con sus respectivas introducciones. Mi *Griechische Religiosität* constituye un positivo complemento de la exposición de la decadencia. Espero que la siguiente exposición, por el mismo hecho de mantenerse en sus límites temáticos, mostrará cuánto podemos aprender de una tal consideración histórico-espiritual los hombres de hoy para aplicarlo a nuestra propia situación religiosa en el marco del mundo moderno.

WILHELM NESTLE

Stuttgart, 28 de enero de 1944.

1. Editorial Alfred Kröner, de Stuttgart. *(T.)*

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Este libro del profesor W. Nestle que ofrecemos a los lectores de habla española constituye un serio intento por captar la esencia del alma helénica desde una perspectiva singular. No se trata de estudiar la historia de la literatura ni siquiera del pensamiento de la Grecia clásica. Es más bien una visión sintética del paulatino proceso del espíritu que hace su aparición con Homero y culmina en el siglo II *de nuestra Era. Es sintomático que su autor haya puesto punto final en Luciano. Cualquier persona algo familiarizada con Grecia sabe muy bien que lo que llamamos la Grecia antigua no finaliza con la muerte del sofista y escritor de Samósata. Los manuales cierran sus exposiciones del mundo heleno en el siglo* VI, *para dar paso al mundo bizantino.*

Pero precisamente porque el Prof. Nestle no quiere ofrecer una historia corriente del pensamiento helénico ha podido establecer este límite terminal sin caer en una arbitrariedad. Con Luciano finaliza, de hecho, el mundo griego como algo vivo, palpitante, como creación original. Es más: ya en este autor la cultura griega es algo aprehendido a través de recetas retóricas. Y, por otra parte, toda la obra de Luciano es un golpe de gracia al ya moribundo espíritu helénico.

Hemos dicho que este libro se sitúa en una perspectiva especial. Es preciso no perder de vista esta afirmación porque, de hacerlo, corremos el riesgo de no entender la visión que nos ofrece su autor. Toda perspectiva es un situar diversos elementos de la realidad en determinada dirección, sin que ello quiera decir que la situación que damos a los componentes de esta realidad sea algo absoluto. Con ello queremos poner en guardia al lector contra la idea de que, realmente, la esencia de lo helénico sea un movimiento constante e ininterrumpido hacia la conquista de la Razón. Si la "perspectiva es —como ha dicho Ortega— uno de los componentes de la realidad", la realidad Grecia *ofrecerá distintos ángulos de visión, diversas*

perspectivas. Ahora bien; que la gran aventura de Grecia sea —desde determinado punto de vista— la búsqueda de la claridad, del logos, *es algo que hoy podemos llamar una "verdad a medias". Así, como buceadora de la razón, han visto a Grecia las generaciones que nos han precedido, empezando por Condorcet, que escribió un interesante ensayo sobre el progreso del espíritu humano, y por Winckelmann y terminando en la generación de filólogos del pasado siglo. Estas generaciones veían al mundo helénico desde su propia "perspectiva". Incluso un Nietszche, que intuyó maravillosa y proféticamente aspectos irracionales en Grecia, con su dualidad agónica apolinismo-dionisismo, ponía como base de la vida griega la lucha entre el entusiasmo irracional y las fuerzas disgregadoras de la razón burguesa, encarnadas, para él, en un Sócrates y un Eurípides.*

Conviene llamar la atención sobre el curioso fenómeno de que, de un tiempo a esta parte, los helenistas se hayan preocupado por lo que podríamos llamar el "aspecto irracional" de la cultura antigua. No es que neguemos, entiéndase bien, que haya en lo helénico un impulso hacia la conquista de la claridad. Es que hay, además, otra cosa *que, por las circunstancias espirituales en que se movían las generaciones pasadas, no resultaba fácilmente perceptible. Este* algo más *se nos ha hecho patente ahora, porque también nosotros, los hombres del siglo* XX, *hemos sentido la fuerza arrolladora de lo "irracional". Gran parte de los sistemas filosóficos actuales, empezando ya por algunos del siglo pasado —¡la reacción contra Hegel!— son evidentemente enemigos de la razón, o, por lo menos, la miran con cierto aire de desconfianza. Y es completamente comprensible que la filosofía clásica que se ha formado en este* ambiente *de tendencias irracionalistas, se haya interesado por los aspectos oscuros, "alógicos", "míticos" del mundo clásico. Libros como el reciente del profesor Dodds,* Los griegos y lo irracional *(traducido, ahora, al castellano), o el hermoso trabajo de J. de Romilly sobre la angustia en el teatro de Esquilo son, en este aspecto, síntomas de la nueva orientación. Es más. Una muestra del cambio de perspectiva operado es la variación interpretativa que han sufrido los presocráticos. Mientras Burnet veía en ellos auténticos "científicos", Jaeger ha abierto una nueva consideración interesantísima, haciéndolos fundamentalmente teólogos. Nosotros mismos estamos preparando un libro donde estudiamos el carácter profético subyacente en su actitud metafísica ante el ser. La misma interpretación del sentido último del teatro de Sófocles, de la filosofía de Platón, de la Tragedia, ha sufrido variaciones considerables. En el caso concreto de Eurípides, hemos pasado de tenerlo como el "portavoz" de la*

Ilustración sofística, hasta ver en él un profeta que descubre la fuerza de "lo demoníaco" en la personalidad humana.

Sirvan estos ejemplos para aclarar la perspectiva en que se mueve el libro de Nestle. Con ello no pretendemos atacar su tesis central. Nuestro propósito es, más bien, centrar la actitud básica de su autor. Por lo demás, el presente libro contiene una cualidad altamente meritoria. Nos referimos a lo que podríamos llamar su "carácter agónico", en el sentido etimológico de "polémico". Porque en él asistimos a la trágica lucha entre dos factores o elementos culturales, entre el mito *y el* logos, *que durante un largo milenio se hallan en lucha abierta, con alternativas de progreso y derrota parcial.*

Finalmente, unas breves observaciones marginales. En la transcripción de los nombres propios griegos hemos procurado adaptarnos a las normas dadas por el Prof. Fernández-Galiano en el reciente libro que sobre esta cuestión ha publicado. En cuanto a la bibliografía, hemos suprimido la breve nota de Nestle y hemos elaborado otra, por capítulos, con el fin de orientar al lector que quiera profundizar sobre los problemas tratados. En dicha bibliografía se ha hecho lo posible por recoger lo más reciente, y, desde luego, lo publicado en español.

JOSÉ ALSINA CLOTA
Catedrático de la Universidad de Barcelona

Barcelona, septiembre, 1961.

INDICE

Pág.

Prólogo 7
Prólogo a la edición española 9
Introducción 17

DESDE HOMERO HASTA FINES DEL SIGLO V

I. Los adelantados del pensamiento racional en el epos 29
Homero 29
Hesíodo 38
II. La crisis religiosa de los siglos VII y VIII 43
III. La filosofía jónica hasta Heráclito 53
IV. El Occidente griego: Desde Pitágoras hasta Empédocles y Epicarmo . 68
V. La interpretación alegórica y racionalista de los mitos. La Historia jónica . 79
VI. La lírica coral nueva y la purificación del mito en la poesía de Píndaro y de Esquilo 86
VII. La filosofía jónica en el Atica 97
VIII. El atomismo y los comienzos de la medicina científica. Ciencia y filosofía 101
IX. La sofística 113
Pitágoras 116
Pródico 126
Hipias 129
Gorgias y su escuela 132
El derecho natural del fuerte 136
El derecho natural del débil 137
Antifonte 139
Critias 141
La sofística anónima 143
X. Corrientes de reacción 146
Sófocles 147

		Pág.
	La comedia ática antigua	150
	Los procesos religiosos	153
XI.	Difusión e influencia de la ilustración filosófica y sofística	157
	Las ciencias especiales. Antiguos proyectos de constituciones	159
	La tragedia. Eurípides	162
	La historiografía	166
	Heródoto	166
	Tucídides	169
XII.	Sócrates	173

EL SIGLO IV

XIII.	Caracterización general	183
XIV.	La filosofía	185
	Pitagóricos posteriores	185
	Platón y la Academia antigua	187
	Aristóteles y los comienzos del Perípato	197
	Teofrasto	197
	Cínicos y cirenaicos antiguos	213
XV.	La ciencia y la literatura	224
	Isócrates y la nueva educación	224
	La historiografía	229
	La medicina	231
	La comedia media	233

EL HELENISMO

XVI.	La época helenística	241
XVII.	La filosofía	246
	El epicureísmo	247
	El estoicismo antiguo y medio	250
	Cínicos y cirenaicos posteriores	265
	Los peripatéticos	269
	El escepticismo y la Academia nueva	272
	El evemerismo	276
XVIII.	Las ciencias particulares	279
	Geografía y astronomía	280
	Matemática y mecánica	284
	La medicina	286
	La historiografía	287
XIX.	La literatura	296

Pág.

Lírica 297
Epica 297
La comedia ática nueva 298

LA ERA IMPERIAL ROMANA
(Hasta el 200 d. J. C.)

XX. Caracterización general 313
XXI. La filosofía 315
XXII. Las ciencias particulares 335
XXIII. La literatura. Luciano 342
Conclusión 353
Abreviaturas 359
Indice alfabético 365

INTRODUCCIÓN

"La mayor felicidad del hombre de pensamiento es haber estudiado lo estudiable y venerar serenamente lo que no puede someterse a investigación." Esa sentencia de Goethe no es sólo fruto maduro de una larga vida que se esforzó por conocer el mundo y los hombres, sino también resultado de un secular esfuerzo de la humanidad europea por llegar a una concepción del mundo basada en la investigación segura y en el pensamiento consecuente y lógico. La sentencia goethiana contiene una distinción y una profesión de modestia: distingue en efecto en el objeto del conocimiento —es decir, en lo que es— investigable e ininvestigable, y precisamente en el reconocimiento de esto último yace la profesión de modestia del sujeto del conocimiento, el cual admite que no puede conseguir un conocimiento perfecto, que no puede penetrar hasta las últimas causas de las cosas. No dice empero Goethe por dónde discurre la frontera. Kant ha intentado trazarla entre la experiencia, constituida por la intuición y el concepto, y lo que está más allá de ella, lo trascendente. Pasó mucho tiempo antes de que la humanidad diera con esa delimitación por la cual se creyó poder separar el saber y la fe, la filosofía y la religión, y armonizarlas así la una con la otra.

La filosofía antigua no conoce tal intento. Al igual que la filosofía prekantiana moderna y que los sistemas postkantianos del idealismo alemán, la filosofía antigua se dirige al conocimiento de todo el ser, vacila luego respecto a la capacidad del hombre para conseguir ese conocimiento y acaba por caer en un escepticismo radical. Sólo Sócrates, con su interpretación de la sentencia délfica "conócete a tí mismo" y con la confesión de su "ignorancia", ha dado algunos pasos por la afilada cresta que separa el reino de lo investigable del de lo ininvestigable. Pero no podemos saber con precisión hasta qué punto ha llegado. Lo único seguro es que su personal fe religiosa no ha sido en absoluto resquebrajada por la agudeza de su pensamiento. Cierto, por lo demás, que la palabra griega "filosofía" —que significa "amor a la sabiduría", "aspiración a la sabiduría"— contiene ya en sí misma aquella profesión de modestia que reserva la sabiduría (sofía) a Dios sólo, considerándola demasiado alta para los hombres.

En esto coincide Platón —y hasta Pitágoras, según se dice[1]— con Lessing.

Pero la aspiración metafísica del hombre es ineliminable, y por ello, a pesar de haber llegado a ese general reconocimiento, ni los griegos ni los pueblos europeos de la edad moderna han podido abstenerse de conquistar con el pensamiento y la investigación un conocimiento del mundo. De conquistar se trata: pues en un principio la concepción del mundo estaba sometida a la *religión*, la cual recubría la realidad con el velo de representaciones míticas. Religión y mito son más antiguos que ciencia y filosofía, y el dominio del hombre por el modo mítico de la representación fue al principio total. El primitivo no puede entender el mundo externo que lo rodea ni su propio mundo interno más que por medio de representaciones míticas. Todos los fenómenos de esos dos mundos, el orto y la puesta de los astros, los fenómenos atmosféricos, el crecimiento de las plantas, las manifestaciones de la vida animal, la enfermedad y la salud, el nacimiento y la muerte, el amor y el odio, el valor y la cobardía, la prudencia y la ceguera, el sueño y el éxtasis, el entusiasmo y la locura: todo se reduce a seres demoníacos mediante las operaciones de personificación de la fantasía plástica. Aún sigue obrando este tipo de representación a un nivel tan alto de la religión como puede ser, por ejemplo, el representado por los poemas homéricos: son en parte los mismos dioses personales los que asumen el papel de innominados demonios, y en parte éstos mismos los que, al final de la Antigüedad podemos observar incluso una regresión de la religión hacia la demonización; esa fe en los demonios ha seguido obrando durante siglos en la era cristiana a través de la creencia en Satanás y en sus infernales espíritus, y aún sigue viviendo en la superstición contemporánea.

Resulta admisible sin necesidad de especial argumentación que también el *mito,* sobre todo en sus formas superiores, pero también en ciertas básicas representaciones primitivas, tiene una *verdad relativa.* Cuando los iroqueses veneran en el "Orenda", o los polinesios en el "Mana", una fuerza sagrada, divina o demoníaca, presente en determinados individuos o en los titulares de determinados cargos (jefes y sacerdotes), la cual, con la plenitud que se da en ellos, produce los efectos correspondientes, no se podrá negar que esa representación mítica se basa en una correcta observación y en una experiencia real de la acción soberana de fuerzas que alientan en la naturaleza y en algunos hombres y para las cuales el primitivo no tiene ulterior explicación. Aún más claramente se sorprende el mismo hecho en grados religiosos superiores. En el hecho de que Zeus reciba como esposas a Metis, la prudencia, o a Temis, la ley, llamándose sus hijos Eunomía, Diké y Eirene —orden, derecho, paz—, se reconoce fácilmente la simbolización de la idea de un orden cósmico moral entre cuyos portadores hay que contar también a los viejos demonios de las profundidades de la tierra, las Erinis, y Némenis, la "administradora" del derecho

1. Diόg. Laerc. I, 12. Plat., Fedro 278 D.

y de la pena. Pero las representaciones míticas pueden enlazarse también en enteras historias, sagas o leyendas de profundo sentido. Así, por ejemplo, surge de la lucha entre dos linajes divinos la saga del titán Prometeo, el cual se yergue contra el gobierno mundial de Zeus con tenaz resistencia y le impone por último el reconocimiento de su titánica creación, la cultura humana. Del fuerte guerrero Heracles, que libera la tierra de monstruos de toda clase, surge el héroe Hércules que se purifica y transfigura hasta divina sublimidad a través de duras luchas y que ya en la Antigüedad fue para cínicos y estoicos —como para Schiller más tarde— símbolo del hombre que lucha por la pureza moral. El mito no es, pues, inconexo y sin sentido; y no sólo hay representación mítica, sino también *pensamiento mítico,* y éste se sirve también, como todo pensamiento humano, de la categoría de la causalidad; se pregunta por la causa y el efecto. La pregunta "¿por qué?", que surge en el hombre a la vista del acaecer cósmico en el que él mismo se siente incluido, se encuentra, por decirlo con Kant, ínsita *a priori,* desde el principio, en el ser humano. Pero la respuesta, el "porque", no puede ser dada más que por la experiencia. Y cuando se trata de conseguir respuesta, el mito es demasiado rápido y precipitado. El mito procede simplemente a reducir los fenómenos naturales y los fenómenos históricos, con ayuda de la fantasía, a fuerzas divinas que se representan como personas agentes, según analogía con el hombre y su obrar. Si estalla una tormenta con rayos y truenos, es Zeus que está lanzando sus rayos, o Donar que golpea con su martillo. El sol, Helios, recorre por el cielo su camino en un carro de oro; Selene es la diosa amable que ilumina la noche, y que al mismo tiempo se encuentra en relación con todos los misteriosos fenómenos que se desarrollan en la oscuridad. El lucero del alba y de la tarde, cuya identidad no era aún conocida, son los dióscuros, los hijos de Zeus, los cuales cabalgan por el cielo en robustos corceles. El dios marino Posidón sacude la tierra. Deméter hace que crezca el cereal, y Dionisos la uva dorada. Prometeo ha aportado a los hombres el fuego, y Hefesto el arte de la forja, Atenea la construcción de naves y el tejido, Asclepio o Esculapio la medicina. Para explicar la extraordinaria genialidad y capacidad de acción de un Alejandro se dice que es un hijo de Zeus, un segundo Heracles, y la sabiduría universal de Platón sólo resulta concebible si se admite que fue hijo de Apolo.

Esos ejemplos pueden mostrar cómo el mito intenta *explicar* el mundo, la naturaleza y la historia. Pues por más que la fuente de la religión se encuentre en un incondicionado sentimiento de dependencia del hombre, contiene también siempre, desde la más primitiva fe en la magia y el fetichismo hasta las más altas religiones monoteístas, un *elemento intelectual:* toda religión quiere ser también una explicación del universo; toda religión pretende ser la verdad y precisamente toda la verdad, y desea apoderarse del hombre entero como dueña de toda su vida espiritual. Este es precisamente el punto al que aplica inicialmente su *crítica* el naciente pensamiento racional. El pensamiento racional va descubriendo en cada vez más lugares, en zonas cada vez más numerosas

las *transgresiones de la religión,* que ha olvidado la distinción entre lo investigable y lo ininvestigable y se ha apoderado de ambos. A ello se añade la materialización de la idea religiosa en el culto: la oración, el sacrificio, los sahumerios, las imágenes divinas, los oráculos, las procesiones, la incubación en los templos, etcétera, son otras tantas instituciones que ofrecen amplio campo al pensamiento crítico. Aquellas transgresiones de la religión llevan en sí los gérmenes de conflictos que se han desarrollado en tiempos antiguos y modernos entre la religión por una parte y la filosofía y la ciencia —que van esencialmente juntas— por otra, y que muchas veces se desarrollaron no sólo con armas espirituales y en forma de polémica oral o literaria, sino también —cuando era la religión la que tenía el poder— ante los tribunales, en forma de procesos por herejía. En estos conflictos se trató casi siempre de desviaciones cometidas por algunas personalidades de más aguzada espiritualidad, las cuales se separaban de la imagen del mundo consagrada por la religión, especialmente en el terreno de la astronomía; pero también desempeñaron un papel ciertas enfermedades, como, por ejemplo, el supuesto estado de posesión demoníaca, o las representaciones del ser divino cuando el desarrollo espiritual y moral de una época ha superado esas imágenes. No hay que pasar, naturalmente, por alto en este contexto que también la *investigación racional del mundo* y de la vida tiene sus límites. Ya ante conceptos como materia, fuerza, organismo, vida, alma, etc., tenemos que confesar que constituyen para nosotros enigmas irresolubles. Y si nos preguntamos directamente por el sentido y el valor de la existencia, del mundo, de la humanidad y de su historia o del ser humano individual, la ciencia nos deja sin respuesta. Queda aquí un *resto irracional* en el sentido de suprarracional, no apresable en conceptos del entendimiento; pero no se trata de antirracional, como a menudo se supone por confusión, sino del terreno de lo ininvestigable, en el cual podemos sin duda intentar penetrar con nuestras hipótesis metafísicas, pero sin conseguir nunca conocimiento seguro. Aquí tiene su lugar la fe en valores religiosos sencillos y fundamentales, la cual es siempre respetable, pero tiene que ser también siempre consciente de que es una fe, y no un saber, y de que, por tanto, no puede nunca ser impuesta a nadie.

Todo pueblo de cultura recorre, por lo menos en parte, ese *camino que va desde la minoría de edad dominada por las autoridades religiosas hasta la investigación y el pensamiento libres e independientes.* También entre los indios, los chinos y los japoneses podemos observar los primeros pasos por esa ruta. Pero en ningún lugar puede seguirse con tanta claridad el camino como entre los griegos, los creadores de la filosofía y de la ciencia europeas. Cierto que el progreso por esa ruta no se consigue sin sacrificios. La investigación racional del mundo, en la cual asumen posición rectora la filosofía y la ciencia y con la cual se inauguran los períodos modernos de los pueblos cultos, termina con el dominio de lo instintivo, que domina la religión y el arte en las culturas medievales sostenidas por una capa alta aristocrática. Y mientras que lo característico de las épocas medievales es la unidad aún intacta de la vida espiritual de los

pueblos, esa unidad desaparece en los períodos modernos, porque los nuevos conocimientos no son ya propios de la masa del pueblo, sino sólo de una minoría especialmente abierta en lo espiritual; en el lugar de las diferencias estamentales determinadas por el origen aristocrático o plebeyo aparece entonces la distinción entre los cultos y los incultos y puede hablarse justificadamente de una ruptura de la cultura nacional. Pero este desarrollo es tan inevitable como en la vida del individuo el desarrollo desde la infancia y la adolescencia hasta la madurez y la vejez.

Los griegos son, como queda dicho, un caso típico de ese desarrollo espiritual, pues ningún otro pueblo manifiesta tal equilibrio de la fantasía y el entendimiento, de la capacidad de formación plástica con la capacidad de abstracción más elevada; gracias a la feliz proporción en que poseyó esas cualidades, el pueblo helénico podía dominar todas las exageraciones y someterlas a mesura, librándose tanto de un intelectualismo seco y estéril cuanto de una degeneración de la fantasía en monstruosidad o de un desencadenamiento de la confusa vida sensitiva a costa de la clara percepción. Tampoco ningún otro pueblo se ha situado con tal libertad de prejuicios como el griego —a pesar de su gran conciencia de sí mismo— ante su propia tradición, sus propias creaciones e instituciones religiosas, artísticas, políticas —en una palabra, ante sus costumbres en general. Con infantil admiración contempló el pueblo griego las culturas de pueblos extraños más antiguos, como los egipcios y los babilonios, y, ansioso como era de aprender, y favorecido por la situación de su país, junto al ancho mar siempre tentando a la mirada, se encontró permanentemente dispuesto a asimilar estímulos ajenos, pero no para limitarse meramente a imitar caracteres de otros, sino para reelaborar lo ajeno, hacerlo propio y convertirlo en fecundo elemento de la construcción del propio organismo.

La concepción helénica de la *naturaleza* es de la mayor importancia para la comprensión de la religión y del pensamiento de los griegos. No hay en sus concepciones ninguna contradicción entre la naturaleza y lo divino —contradicción que existe en el monoteísmo judeo-cristiano—, sino que la naturaleza misma es divina. No hay Creación desde la nada, idea imposible para un griego, ni por tanto tampoco sentimiento de criatura en el hombre. El griego no conoce más que una transición a partir del caos, estado aún desordenado de los elementos, hacia un orden universal, el cosmos. También los dioses son intramundanales y pertenecen a ese mundo ordenado dividido en los tres pisos del Hades, la Tierra y el Cielo. Por ello, y pese a la superior sabiduría y al superior poder de los dioses, a su imperecibilidad y a su eterna juventud, no existe entre ellos y los hombres ningún abismo insuperable, sino que unos y otros son, según la expresión de Píndaro, hijos de *una misma madre* (Nem., 6. 1). Lo que une a ambos y les diferencia del animal es el espíritu, el pensamiento y su fuerza, la chispa prometeica por la cual participan los hombres de lo divino.[2] Por ello

2. Platón, Protágoras, 322 A.

tampoco conoce el griego más revelación divina que la que encuentra en la naturaleza y en el ser espiritual del hombre mismo. No tiene el griego escritura sagrada, ni dogmas, ni iglesia, ni clase sacerdotal especial que se encuentre más cerca de la divinidad que los demás mortales. Al igual que Kant, Aristóteles explica la "idea de la divinidad" en el hombre por la contemplación de los astros y de los fenómenos anímicos en su interioridad.[3] Por ello el conocimiento de la naturaleza lleva cada vez más adentro en el conocimiento de lo divino, y jamás en el ámbito del espíritu griego podrá pensarse que el pensamiento, la más divina fuerza del hombre, pueda quedar en contradicción con una revelación divina a la que tuviera que someterse. A ello se añade la elasticidad del mito, que nos muestra siempre la narración sobre dioses y héroes en una forma fluida y susceptible de las más diversas interpretaciones. La religión se limita en lo esencial: la santificación de la realidad objetiva. Su contenido ético es escaso y se deposita en las "leyes no escritas" universalmente reconocidas y que determinan la conducta consuetudinariamente, sin necesidad de formulación rigurosa. Por esto mismo queda un ancho campo para la educación familiar y estatal. Dión de Prusa, apoyándose probablemente en Posidonio, caracteriza acertadamente la relación entre la predisposición religiosa del hombre heleno y la religión positiva y la educación ética al decir que a la idea de lo divino innata en el hombre o surgida inmediatamente de la observación de la realidad se añaden dos círculos de representaciones religiosas adquiridas; la adquisición de uno de ellos, que no se basa en ninguna autoridad decisiva y se sirve sólo de la adhesión a la sentencia exhortativa, especialmente de los poetas, es voluntaria; el segundo ciclo descansa en cambio en la voluntad de los legisladores y tiene poder constrictivo. Pero ninguno de los dos ciclos podría llegar a imponerse al hombre si no se conciliara con su innata idea de lo divino. Ambos ciclos coinciden en parte con la esencia de lo divino, y la yerran en parte.[4]

Pero aunque la *tensión entre la religión y la consideración racional del mundo* no sea entre los griegos tan intensa como entre los pueblos cristianos de la edad moderna, y aunque por ello mismo se hagan siempre intentos de establecer puentes entre ambas, llegó de todos modos el momento en el que tuvieron por fuerza que desgarrarse la una de la otra. En cuanto se planteó, en efecto, al mito la *cuestión de la verdad,* tuvo que quedar de manifiesto que su fantasía gráfica e imaginativa no coincidía con la realidad. Dada la tenacidad que es propia de todas las religiones, la ruptura no se produjo de todos modos repentinamente, sino que, apenas sentida al principio, la escisión entre el pensamiento mítico y el racional se consumó en el curso de mucho tiempo. Es imposible separar cronológicamente una edad del pensamiento racional de otra del

3. Aristót. de coelo II, 1, 284 b 3; De philosophia, frags. 10, 12.
4. Dion Chrysóst. 12, 27 ss., 39 s. Postsocráticos I 66 s., II 123 ss.

pensamiento mítico; el modo de representación mítico-religioso persiste, especialmente entre la masa de la población, hasta fines de la Antigüedad, mientras que en la clase alta culta y dominante la filosofía se convierte en resolución en sustitutivo de la religión. Así se desplaza en el curso del desarrollo el centro de gravedad de la religión a la filosofía y la ciencia, las cuales constituían originariamente una unidad. En su último grado, la religión antigua puede compararse con creciente exactitud con un árbol muerto internamente vacío y corroído, que no podrá prestar resistencia a la tormenta de una religión nueva: el Cristianismo. El portador de ese desarrollo es *el "sabio" griego*. Mientras que otros pueblos tienen santos y profetas que les imparten instrucción, el griego mira a sus sabios. La palabra 'sabio' (*sofós*, etimológicamente emparentado con *safés*, 'claro', 'preciso') suma desde el principio en su significación el conocimiento teorético y su aplicación práctica: un saber hacer, un ser capaz de algo. La denominación (*sofía*) se encuentra por vez primera en la Ilíada (15, 412) en boca de un constructor de naves; pero también el artista, el poeta y el músico, así como el vidente y el médico, el maestro de una ciencia, reciben el apelativo de *sofós*. Lo común a todos ellos es que dominan una técnica y su aplicación. Este doble aspecto de la "sabiduría" (*sofía*) griega se encarna finalmente en los hombres reunidos, con especial sentido, en el grupo de los "*siete sabios*", cuyos nombres, por lo demás, con algunas excepciones que se presentan en todas las listas, cambian frecuentemente. Estos hombres son los maestros de la *sabiduría sentencial* o *gnómica*, los cuales intentan acuñar las experiencias de la vida práctica o bien consejos y exhortaciones fundadas en ellas en breves sentencias que puedan grabarse en la memoria. "La mesura es lo mejor". "Si sales fiador llamarás al infortunio". "Nada en demasía". "Conócete a ti mismo". "Sé honesto". Esas sentencias (*gnomaí*) se eternizaron por ejemplo en inscripciones del atrio del templo de Delfos; el pisistrátida Hiparco las mandó grabar en mojones de las carreteras, para llevar al pueblo esa sencilla sabiduría. Sus autores no fueron filósofos aún, sino en su mayor parte estadistas prácticos, como Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Cleóbulo de Lindos, Quilón de Esparta y Solón de Atenas. Sólo uno de ellos, Tales de Mileto, que también destacó, por lo demás, ocasionalmente con consejos prácticos, políticos y técnicos y al que según la leyenda el oráculo de Delfos concedió la palma de la sabiduría, inaugura al mismo tiempo, según testimonio de Aristóteles, la serie de los filósofos griegos.

También los *filósofos* griegos se llaman al principio "sabios" (*sofoí*) o "sofistas" (*sofistái*) o también, por el tema principal de su investigación, la naturaleza, "físicos" (*fisikoí*), hasta que más tarde, en el círculo socrático probablemente, la voz "filósofos" cobra su significación técnica. El doble significado de la palabra "sofós" —conocedor y técnico práctico— se manifiesta aún en los más antiguos pensadores filosóficos, ya sea en su actividad política, ya sea en la

valoración práctica de sus conocimientos. Y aunque la filosofía va gravitando cada vez más hacia el lado teorético, en la medida en que su fin principal es el conocimiento puro de las cosas, vuelve, sin embargo, a recoger la antigua significación doble de la "sabiduría" en cuanto entran en su perspectiva los problemas éticos; y como para los griegos la conducta correcta depende siempre del conocimiento verdadero, la filosofía se convierte en el arte de dominar la vida, y su tarea es el *dominio del mundo por el conocimiento.* No pasó mucho tiempo hasta que descubrió que los dioses del mito son criaturas de la fantasía humana y espejo del carácter y de las costumbres de los pueblos que los veneran. Con ello entró la filosofía en *contradicción con la religión nacional:* los dioses personales son destronados por la filosofía. Siguen subsistiendo como meros símbolos de las fuerzas naturales; se supera la idea de su intervención personal en el acaecer cósmico, quedan instalados en el espacio universal entre los astros y condenados al descanso, en el que tienen una existencia feliz, pero sin consecuencias. En su lugar aparece en la filosofía una divinidad total, unas veces inmanente y otras trascendente, que domina dinámicamente el cosmos, en la medida en que éste no es concebido como un mero mecanismo. Esas ideas van difundiéndose por círculos cada vez más amplios gracias a la acción de las múltiples escuelas filosóficas a partir del siglo IV, a exposiciones orales, a la escena y a una difundida literatura que en parte es estricta y rigurosamente filosófica y en parte divulgadora. El culto, naturalmente, sigue desarrollándose sin limitaciones, y no hay sino un número reducido de "ateos" explícitos. Aún más: en el período helenístico, el politeísmo experimenta cierto refresco y robustecimiento a causa de la oleada religiosa que llega del Oriente y sin la cual seguramente se habría descompuesto antes. Pero la vieja religión había perdido su vitalidad y fue cayendo cada vez más pronunciadamente en un proceso de demonización que despertó a nueva vida a las oscuras fuerzas de la magia. Cuando, incluso en suelo romano, a partir de la gran revolución político-social y hasta el siglo II de nuestra era encontramos aún un espíritu realmente filosófico y una auténtica religiosidad que sean capaces de dar a más de un hombre sostén en la vida y en la muerte, ambos proceden de la nueva imagen y del nuevo sentimiento del mundo creados por la filosofía griega.

¿Quién se atreverá a describir ese desarrollo como mera decadencia y consunción? No hay duda de que en ese período se nos ofrece el cuadro de una progresiva disolución de la religión popular y nacional; pero al paso con esa disolución tiene lugar un progreso hacia un conocimiento más exacto del mundo, hacia una comprensión más profunda de la vida humana y hacia más puras representaciones de la divinidad. Se trata de un proceso necesario, que surge del íntimo ser del hombre mismo y de sus leyes. Ambas, la consideración mítica del mundo y la racional, proceden de la misma profundidad del alma griega, del alma humana, de su trasfondo divino. Ambas son efectos del espíritu divino

que obra en el hombre y que, mediante la superación de la una por la otra, consigue una transformación de la representación de Dios y una nueva concepción del hombre por sí mismo. Pues "Dios se encuentra siempre a sí mismo, y Dios en el hombre se reconoce en el hombre".[5] Y así podemos aplicar también a la pugna entre consideración mítica y consideración racional del mundo, entre religión y filosofía, entre fe y saber, la profunda palabra:

"Nemo contra Deum nisi Deus ipse".[6]

5. Goethe, Conversaciones con Riemer, 3 de julio de 1810.
6. Suplo "valet" tras "nemo" y traduzco: "Nadie compite con Dios, sino Dios mismo".

Capítulo Primero

LOS ADELANTADOS DEL PENSAMIENTO RACIONAL EN EL EPOS

Homero

"Hesíodo y Homero han elaborado la teogonía de los griegos, han dado a los dioses sus apelativos, han distribuido entre ellos derechos, honores y los ámbitos de su obrar, y han aclarado sus imágenes." La nueva investigación histórico-religiosa ha mostrado que esa opinión de Heródoto (II, 53) contiene más verdad de la que durante mucho tiempo se le reconoció. No se trata de que Hesíodo y Homero fueran fundadores de su religión; pero han puesto un orden en la fabulosa multiplicidad de las representaciones religiosas y de los usos religiosos; y el uno lo ha hecho mediante una sistematización en forma de árboles genealógicos y agrupaciones; el otro, más artística y fantásticamente, mediante una selección muy concorde y adecuada con los círculos aristocráticos y caballerescos para los que escribía y de cuyos heroicos antepasados hablaban sus poemas; la selección es seguramente, en lo esencial, la que encontró en la realidad entre su aristocrático público mismo. Ni en Hesíodo ni en Homero puede pensarse en una invención de dioses, sino que la religión de ambos poetas es la misma y arraiga en la creencia nacional; sólo que el uno la expone del modo más amplio y completo posible, mientras que el otro no toma de la creencia más que lo que necesita para sus fines poéticos y para su aristocrático público. La religión de los dioses olímpicos es, en efecto, la religión de la nobleza jónica, y el estado de los dioses, con Zeus en su cumbre, pero cuyos demás miembros aún poseen mayor o menor independencia y no se someten a la voluntad del rey sino después de frecuentes y vanos intentos de resistencia, es inequívoco espejo de la monarquía arcaica, en la que el jefe supremo militar tropieza a menudo con dificultades para conseguir la sumisión de los príncipes, jefes de los contingentes subordinados. Ya en esa *aspiración al orden* y a la sumisión de las potencias divinas y demónicas bajo un dios que lleva en sus fuertes manos el gobierno del mundo, ya en esa aspiración *de la pluralidad a la*

unidad, que aún experimenta un refuerzo con la *Moira,* situada incluso por encima de Zeus, representante de la inviolable ley del mundo a la que tiene que someterse incluso el dios supremo, podemos encontrar un elemento racional de esa religión.

A esto hay que añadir aún otro elemento. En el tiempo en que se originaron los poemas homéricos (entre el 900 y el 700 a. J. C.), los griegos habían superado, ya hacía tiempo, las fases primitivas de la religión, las cuales se mantienen como restos en el culto —la parte más conservadora de todas las religiones—, como una especie de fósiles religiosos, hasta bien entrados los tiempos históricos. En Homero no se encuentra ya rasgo alguno de fetichismo, que nos aparece en cambio aún en la cultura minoica cretense, con la adoración del hacha de dos filos, la labris, y en el laberinto que recibe su nombre del de esa arma. También ha desaparecido completamente de él el totemismo, el culto a los animales, el cual no resuena ya sino como un eco en los calificativos de las divinidades, como "bôpis", de ojos de ternera, o "glaukôpis", de ojos de lechuza, y en ocasionales transformaciones o metamorfosis de los dioses en animales. Hasta el culto de los árboles —que se sostiene a través de todo el período histórico desde el santuario de Dodona, en el que Zeus vivía originariamente "en el tronco de la encina" —,[1] se encuentra suprimido en la Ilíada (15, 233 y s.), y no se manifiesta en la Odisea (14, 328; 19, 297) más que en la forma de impartirse el oráculo. Lo más importante es, empero, que no queda nada de la antigua veneración de las divinidades *ctónicas* o subterráneas, y ni siquiera de la "Madre Tierra"; las demónicas fuerzas de las tinieblas han sido desterradas al Hades, y hasta las mismas erinis se presentan como guardianas de la ley natural (Il., 19, 418). El culto de las almas y de los muertos, aún perceptible en la Orestíada de Esquilo, se nos presenta aquí sólo en pocos restos: en el ritual sacrificial tributado al cadáver de Patroclo (Il., 23) y en el conjuro de los muertos en la Nekyia (Od., 11). La Ilíada no conoce magia alguna; la Odisea, que tiene más en cuenta las capas sociales inferiores y su fe, cita una vez la operación mágica de acallar a la sangre (19, 457). También los ritos de purificación, muy difundidos entre el pueblo, se presentan en último plano (Il, 1, 313 ss.; Od., 22, 490 ss.). Del mismo modo carece la religión homérica de todo rasgo místico y entusiástico. No hay en ella temor a los dioses. El hombre homérico se yergue, libre y enhiesto, como el griego en general, frente a sus dioses, lo cual se expresa también en la actitud de oración: de pie, con las palmas hacia arriba y los brazos levantados hacia el cielo. La misma libertad frente a las potencias inferiores: no hay miedo a los fantasmas ni miedo a la muerte. Las "testas sin fuerzas de los muertos" se encuentran abajo, en el Hades, y no pueden hacer nada contra los vivos. Ni el muerto por violencia, el asesinado, molesta a los supervivientes con la exigencia de vengar su derramada sangre. La venganza de la sangre puede comprarse mediante dinero purgatorio o mediante destierro

1. Hesíodo, frag. 156.

voluntario. Esta rotunda separación entre el mundo de los vivos y el de los muertos está en conexión con una modificación de las costumbres funerarias, esto es, con la sustitución de la inhumación por la incineración, la cual fue entonces proyectada sobre la edad antigua. La muerte misma se concibe como un fenómeno natural, parecido al sueño, del cual es hermana. En el otro mundo no hay infierno aterrador ni atractiva y feliz existencia en un cielo. Pues el "Elisio" o las islas de los Bienaventurados no son sino regiones reservadas a especiales favoritos de los dioses, del mismo modo que en el Hades no sufren castigo más que excepcionales criminales que han ofendido a los dioses por crímenes extraordinarios.

La religión homérica es una *religión de la luz y de la cismundanidad.* Luz son sus dioses. Lo que pone a los dioses por encima de los hombres es su mayor plenitud vital, su mayor poder, la inmortalidad y la eterna juventud, y no acaso una superior moralidad. Los "felices" dioses "de fácil vida" no están ni siquiera totalmente exentos de sufrimiento. Zeus tiene que asistir a la muerte de su hijo Sarpedón, igual que Tetis, "la desgraciada madre de héroes", tiene que ver morir a Aquiles. El deseo del hombre homérico es vivir en la luz y, si es posible, morir al menos en la luz. Pues la vida en la luz, la vida en la tierra, la vida cismundana, es la única vida real; e incluso si se trata de la vida de un jornalero, sería mucho mejor que estar allá abajo, en la oscuridad del Hades, reinando sobre los muertos. Pues el hombre corpóreo es el hombre mismo, el hombre real; su "psique", que, al llegar la muerte, se va al Hades "llorando virilidad y juventud", no es más que una copia inerte, sombra de su terrena realidad.

Pero a pesar de ese amor a la vida, ésta se presenta como un bien problemático y así se nos aparece ya una profunda meditación sobre el *valor de la vida.* Precisamente porque la vida es tan hermosa, debe lamentarse su brevedad, su fugacidad (Il., 6, 146):

Como la de las hojas, así la generación de los hombres.

Pero no es sólo su brevedad lo que disminuye el valor de la vida; bajo la engañosa apariencia se esconde mucha desgracia, y el hombre, que la experimenta conscientemente, es el que más sufre por ella; más que los animales. De ello da testimonio el dios supremo, el propio Zeus (Il., 17, 446 s.):

Pero de todo lo que se agita y respira en la tierra,
no hay ser más digno de lástima que el hombre. [2]

El sufrimiento es parte del destino humano, elemento integrante de la vida. Así lo dice Aquiles ante el sufrido Príamo (Il., 24, 525 ss.):

2. Imitado en Od., 18, 130 s.

Así tienden los dioses el destino de los pobres mortales,
para que vivan en sufrimiento.

En el umbral de Zeus hay dos urnas llenas de bienes y males. El que recibe del dios una mezcla de ambos puede darse por satisfecho; pero hay hombres que son literalmente perseguidos por la desgracia. La tercera —y teórica— posibilidad es que hubiera hombres que no recibieran más que bienes; y esa tercera posibilidad no se considera nunca. Pues como dice el poeta alemán, pensando muy griega y muy homéricamente:

La pura alegría de la vida
no se dio a ningún terreno.

Sonidos pesimistas; pero el hombre griego no rinde las armas ante los males de la vida, sino que se siente con la fuerza suficiente para hacerles frente repitiendo el valeroso "¡resiste!" que Aquiles endereza al desgraciado rey de Troya (V, 549). Pero ¿de dónde vienen los males y aquello que los griegos designan con la misma palabra *(kakón),* lo malo? El heleno, que no conoce ningún Satanás, no tiene más solución que atribuir en última instancia ambas cosas, el bien y el mal, a los dioses. Así envía Zeus a Agamenón un "dañino" sueño que le mueve a tomar una medida equivocada (Il., 2, 5 ss.), y no es por tanto mera disculpa la del rey en su reconciliación con Aquiles, cuando explica su comportamiento para con éste, que es el centro de toda la acción de la Ilíada, por la acción de Zeus, la Erinis y Ate. Ate, la cegadora, la "más vieja hija de Zeus", "vuela con blancos pies por encima de las cabezas de los hombres para inferirles daños" (Il., 19, 86 ss.). Pero mientras esta doctrina no resulta escandalosa para el poeta de la Ilíada, el de la Odisea tiene ya vacilaciones y hace que su Zeus diga en descargo de los dioses (1, 32 ss.):

¡Ay! ¡Cómo nos acusan siempre los mortales a los dioses!
De nosotros viene el mal, así dicen, mientras que ellos mismos
se causan los sufrimientos por sus propios crímenes contra el destino.

Aquí, pues, la causa del mal y de la subsiguiente desgracia se busca en la misma voluntad del hombre, admitiéndose así la posibilidad de que la acción humana discrepe de la inviolable legalidad del destino. Esta noción se encuentra efectivamente en la expresión "contra el destino" o "por encima del destino", que aparece también en otros lugares (por ejemplo, Il, 16, 780). En esta última forma podría entenderse también en el sentido siguiente: por sus crímenes se procuran los hombres sufrimientos por encima de los que el destino ya les ha destinado como su "parte" *(móros aísa).* Tenemos aquí el primer *intento de una teodicea,* es decir, de una justificación de la divinidad ante el mal y lo malo que efectivamente se dan en el mundo.

La creencia en los *dioses* no hace la vida más fácil, pues la acción de los diversos dioses está plenamente determinada por sus simpatías o antipatías respecto de hombres particulares, ciudades o naciones. En este sentido, el gobierno de los olímpicos se presenta como un *dominio arbitrario,* y el propio Zeus, que aspira a ser neutral, tiene sus dificultades para dar a su gobierno universal una aproximación al menos del equilibrio y la justicia. Permite que Atenea lleve a cabo con Héctor, consagrado a la muerte, un juego vil y engañoso, y lo que más condena a esos dioses es que el propio Héctor no queda siquiera asombrado cuando lo descubre (Il., 22, 224 ss.). Tampoco impide Zeus la bárbara violación del cadáver de Héctor, explícitamente elogiado por su piedad, por la indomable locura vengativa de Aquiles (Il., 22, 395 ss.; 23, 24 s.). No puede, pues, asombrar que los hombres se enfrenten a esos dioses con desconfianza y que ya en el mismo epos empiece una *crítica de los dioses* que se expresa en palabras acusadoras de los olímpicos mismos los unos respecto de los otros y en palabras de los hombres contra los dioses. Aparte de las escenas de litigios, que se desarrollan ante todo entre Zeus y Hera, la misma Atenea dirige a su padre los más graves reproches, le llama "cruel, criminal y furioso en su ánimo terrible" (Il., 8, 360 s.); Ares tiene que soportar de Zeus la más dura corrección, cosa muy notable en una atmósfera tan guerrera como es la del poema (5, 890 ss.), y no sólo la ninfa Calipso llama a los dioses en general crueles, dañinos y desfavorables (Od., 5, 118 ss.), sino que también Apolo acusa a los dioses de crueldad, falta de compasión e injusticia por la violación del cadáver de Héctor por Aquiles (Il., 24, 33 ss.). Pero también los hombres llaman "dañinos" a los más altos dioses, como Zeus y Apolo, y se quejan de que Zeus se complace en confundirlos con signos equívocos, y de que los trata sin compasión (Il., 3, 365; 22, 15; 12, 164 ss.; Od., 20, 201 ss.). Por más que se desee interpretar esas manifestaciones como explosiones del sentimiento que vayan a ser corregidas, al menos en parte, por el ulterior curso de la acción, no por ello dejan de ser testimonios de la ausencia de un espíritu unitario entre los dioses mismos y de una escasísima veneración de los mismos por parte de los hombres, que se sienten víctimas de su superior poder e inteligencia. También la forma más importante de revelación religiosa, la *mántica,* se desarrolla sin merecer especial respeto. Hasta un héroe tan temeroso de los dioses como Héctor se muestra indiferente ante los signos trazados por los pájaros cuando se trata de la defensa de la ciudad de sus padres (Il., 12, 243). Telémaco tiene mala experiencia de las predicciones del vidente que ha llamado Penélope (Od., 1, 415 s.), y los pretendientes —cierto que se les describe como frívolos— acogen con el mayor desprecio a los adivinos Haliterses y Teoclímeno (2, 178 ss.; 20, 360).

El epos da aún un paso más. Aunque no pocas veces muestra a los dioses por su aspecto más sublime, como en el célebre paso (Il., 1, 528 ss.) que más tarde inspiró a Fidias su también célebre estatua del Zeus olímpico —el dios "sacude el gran Olimpo" al inclinar la cabeza, asintiendo a la petición de Tetis—, tampoco teme llevar a los dioses hasta el ridículo y entablar con ellos

un juego irónico, de tal modo que puede hablarse de un *burlesco de los dioses* ya incipiente en Homero. En este contexto hay que recordar las pugnas entre Zeus y Hera, que llegan a vías de hecho y rebajan la relación de la suprema pareja divina al nivel de un mal matrimonio humano. Y seguramente no puede desconocerse la intención cómica del hecho de que el poeta promueva la reconciliación de las dos divinidades tras uno de esos litigios por medio precisamente del deforme y cojo Hefesto, claramente caracterizado como indeseado intruso en el Olimpo, cómico copero del subsiguiente festín de los dioses, y que, en calidad de tal, provoca las "interminables risas" de los olímpicos. También por debajo de la dignidad de unas divinidades serias se encuentra el tratamiento de Ares por Atenea, con los peores insultos, en una reunión de los dioses (Il., 15, 123 ss.). Pero la pieza más dura de este tipo es el canto de Demódoco acerca del amor adúltero de Ares y Afrodita, canto entonado en el pórtico de los feacios (Od., 8, 266 ss.) y que ya un comentarista antiguo calificó de canción burlesca. El descubrimiento del hecho y la curiosa venganza del engañado Hefesto no provocan tampoco en este caso más que las "interminables carcajadas" de los dioses llevados como testigos, sin que se perciba el menor tono de indignación moral. Pero la culminación de la comicidad y la frivolidad es el "engaño de Zeus" por Hera en el canto decimocuarto de la Ilíada, en cuya narración, ciertamente, el poeta sabe esconder la ironía parodística bajo su grande y magnífico arte descriptivo. Ya la mera idea de un engaño puesto al dios supremo es, sin más, una gran audacia; pero el refinado modo de su ejecución lleva esa audacia hasta la blasfemia. El poeta no se limita a modificar aquí un antiguo mito, sino que pone en ridículo uno de los actos cultuales más sublimes, la sagrada boda de la suprema pareja divina, celebrada en muchos lugares como gran fiesta religiosa. El violento comportamiento de Zeus al despertar y descubrir el engaño muestra que la intención es realmente ridiculizadora. Accidentalmente se aprovecha la ocasión para que el dios exponga graciosamente una selección de la larga serie de sus amoríos (14, 317 ss.). Ya en la Antigüedad se sintió como "improcedente" la batalla de los dioses en el canto vigésimo de la Ilíada, porque en ella, pese a la innegable grandeza de la narración, se lleva al extremo la división de los olímpicos, pese a que el poeta observa por boca de Apolo que es propiamente necio que los dioses inmortales se combatan a causa de los hombres perecederos (Il., 21, 461 ss.). De esas escenas de frivolidad que afectan al interno núcleo de los seres divinos —y que más tarde se intentó eludir mediante interpretaciones alegóricas— hay que distinguir otras escenas presididas por un humor amistoso y sin trascendencia, como, por ejemplo, la de la visita de Tetis a Hefesto, el "monstruo sudoroso" cojo y tiznado (Il., 18, 369 ss.), o la de la protesta de Helios ante Zeus porque los compañeros de Ulises han degollado sus reses, amenazando con sumirse en el Hades y con iluminar a los muertos, hasta que Zeus la consuela (Od., 12, 374 ss.). Las pieles de las reses de Helios que se arrastran por el suelo, y los trozos de su carne, que mugen en el asador (v. 395 s.) penetran ya en el terreno del cuento,

así como los curiosos "ancianos del mar", Nereo y Proteo, con las metamorfosis del último (Od., 4, 384 ss.).

En su conjunto, las citadas escenas tienen muchos elementos que rebasan las inocentes "burlas divinas" que pueden admitirse en el mejor de los casos en una fase religiosa anterior, como —según se ha indicado— en el Edda primitivo y hasta en algunos rasgos cómicos de los "misterios" cristianos, o teatro de Navidad y de Pascua de la edad media. En realidad, lo muy humano de los dioses homéricos tenía que poner en peligro la seriedad de una auténtica religión. La intención de *disfrazar el mito* es inconfundible en más de un punto, y el público que gozaba de ello no sólo carecía del respeto inseparable de toda auténtica piedad, sino que tenía que haber progresado ya hasta un grado bastante alto de libertad de espíritu. La verdad de esta interpretación parece confirmada por el desarrollo literario, que, partiendo de esas escenas divinas de la Ilíada y de la Odisea, discurre en línea recta, pasando por los himnos homéricos y por Estesícoro, hasta la burla de los dioses en la comedia dórica y las piezas satíricas.

La tendencia al intelectualismo propia del espíritu helénico, tendencia que se manifiesta en el juicio despreocupado de los dioses, se muestra también especialmente en el terreno de la *ética*. Lo que llamamos ánimo o sentimiento moral es para el hombre homérico un saber: el hombre homérico "sabe" lo prudente o lo necio, lo justo o lo injusto, lo honesto o lo deshonesto, lo suave o lo rígido, lo jurídico o lo sin ley, lo salvaje y dañino o lo debido y bueno.[3] Cuando Ulises, abandonado en la batalla, reflexiona acerca de si debe huir, dada la superioridad de los enemigos, "sabe" sencillamente que, como rey y como héroe, no puede huir, cualquiera que sea el resultado de la lucha.[4] El comportamiento correcto, concorde con la costumbre, es prudencia, y el contrario, el malo, es locura o necedad.[5] Esta fundamental concepción de la idea de la dependencia del comportamiento humano respecto del conocimiento, del "saber", es ya aquí la misma que en la doctrina socrático-platónica según la cual aquel que "sabe" el bien, esto es, que lo ha reconocido en su esencia, lo hace además. No hay aún en general una distinción entre costumbre y moralidad. La excelencia *(areté)* del hombre consiste principalmente en el valor guerrero; pero entre la Ilíada y la Odisea se produce un cambio del ideal del héroe, pues en el centro de esos poemas se encuentran respectivamente el valeroso Aquiles y el prudente y resistente Ulises, capaz de salir adelante en todas las situaciones de la vida. Piadoso y justo es en general aquel que observa la costumbre dominante. No puede tampoco pasarse por alto en este punto la tendencia a la *mundanización o secularización de la vida:* el juicio de dios, que aún conoce, por ejemplo, Só-

3. Por ejemplo: Il., 5, 326. 761; 21, 440; 24, 41.—Od.: 2, 188; 3, 20. 328; 4, 696. 711; 5, 5. 9; 9, 189. 281. 428; 12, 188; 13, 405, *passim*.
4. Il., 11, 404 ss.
5. Od., 17, 233.

focles, como antiguo uso popular (Antígona, 264, ss.), desaparece en Homero. Los reyes son los que pronuncian el derecho; y hasta encontramos ya un proceso en sentido estricto ante un árbitro nombrado para resolver el litigio (Il., 18, 497 ss.). Así se abre camino poco a poco el desarrollo del derecho y de la ley; donde éstos faltan, reina una situación de barbarie, como, por ejemplo entre los cíclopes (Od., 9, 112). El objetivo de la educación de la juventud, la formación del hombre excelente "en hablar y en hacer", es ya en Homero la misma que en los siglos v y iv antes de Jesucristo (Il., 9, 443), y como móvil principal para el joven se utiliza la ambición de gloria, que imprime su sello a toda la institución de los juegos entre los griegos (Il., 6, 208; 11, 784).

En la *política* domina aún en Homero la monarquía de la era heroica, pero la escena de Tersite en la Ilíada (2, 211 ss.) y el comportamiento de los pretendientes en Itaca muestran que la monarquía se estaba ya tambaleando, y la sentencia de Ulises — "no es bueno el mando de muchos, sea uno el ordenador, el rey" (Il., 2, 204) — se encuentra como una última exhortación en los comienzos de la historia griega.

Homero tiene también los ojos abiertos para los procesos de la *naturaleza.* Cierto que la palabra "fisis" — la cual aparece por vez primera en la Odisea (10, 303) — no significa aún allí la totalidad de la naturaleza, sino el aspecto, la estructura y la acción de una determinada planta, la planta mágica moli, que Hermes da a Ulises como medio para volver a figura humana a sus compañeros encantados por Circe. Por lo demás, "fisis" conservará también más tarde este sentido de ente natural individual y determinado, junto a su otro sentido general. Los adjetivos que la poesía homérica aplica a determinados animales y a regiones dan testimonio de una fina observación de la naturaleza. A propósito del hombre, no sólo se manifiestan algunos conocimientos anatómicos evidentemente conseguidos por heridas y por la inspección de órganos análogos de animales sacrificados, sino también la reflexión acerca de la relación entre el aspecto externo y el carácter interno del individuo: en Tersites coinciden ambos, la fealdad física y la vulgaridad anímica; pero también se presenta el caso contrario: un aspecto hermoso emparejado con bajos sentimientos, o excelencias espirituales en un cuerpo insignificante (Il., 2, 212 ss., 248; Od., 8, 166 ss.). Tales observaciones llevaron más tarde a la investigación fisiognómica. También da testimonio de reflexión psicológica una observación sobre la relación entre padres e hijos, sobre si las generaciones cobran o pierden valor (Od., 2, 276 s.). Muy llamativo es que el demonio médico tesalio *Asclepio* (Esculapio), cuya forma de manifestación, la serpiente, alude a la fuerza sanadora procedente de la tierra, se haya transformado en Homero en un hombre, un médico excelente que ejerce su arte con sus hijos Macaón y Podalirio (Il., 4, 193 ss.; 11, 833), y también el hecho de que el médico sea tan estimado que pesa tanto como muchos otros guerreros (11, 514). Las numerosas *descripciones de paisajes* de la Odisea prueban un fino sentimiento de lo característico de la belleza paisajística. En el pasado siglo, Friedrich Preller prestó sus pinceles a aquellas descripciones.

La Ilíada, en cambio, no presenta más que primeros pasos en este terreno, y el interés se dirige en ella más a las curiosidades de detalle, como la fuente doble, caliente y fría, del Escamandro, fenómeno que el poeta ha trasladado de la región algo más septentrional del llamado Olimpo oriental a la llanura troyana (Il., 22, 147 ss.).[6] En una ocasión se refleja también la época colonial en la descripción de una isla desierta y no cultivada (Od., 9, 116 ss.). No podemos considerar aquí los detalles de la *geografía* homérica. La Ilíada conoce Egipto (Il., 9, 381 ss.) y Fenicia, lo mismo que la Odisea. Esta última tiene incluso vaga noticia de las claras noches de verano del Norte (10, 84 ss.), y los cimerios, que en el siglo VII llegaron al Asia Menor, son para el poeta un pueblo fabuloso del lejano Oeste al que sólo conoce de nombre (11, 14 ss.).

El hombre homérico levanta también la atenta mirada hacia los *astros,* ya sea el solitario pastor que en la noche tranquila goza de su brillo (Il., 8, 555 ss.), ya sea el navegante que los observa para orientarse en su ruta (Od., 5, 271 ss.). Pues ya entonces se conocen las constelaciones más hermosas y las más brillantes estrellas del cielo boreal, y ya tienen nombres: la Osa Mayor, de la que se sabe que está siempre en el norte con el "osero" Arturo o el Boyero, Orión, las Pléyades e Híades. La estrella más tarde llamada Sirio se considera que acarrea grandes calores y dañina enfermedad. El lucero del alba y el de la tarde se consideran aún dos estrellas diversas. No tienen nombres los planetas. El primero que se presenta es el de Marte, en un himno "homérico" procedente probablemente del siglo VI (8, 6). No hay la menor huella de culto de los astros o de astrología.

Así vemos que los claros ojos del cantor jónico se dirigen igualmente hacia la hermosa tierra y los hombres que la habitan y al estrellado cielo, y una y otro le plantean muchas preguntas. ¿También la pregunta acerca del *origen de todas las cosas?* En el canto XIV de la Ilíada, Océano es el "origen de los dioses" (201, 302), y hasta el "origen de todo" (246). Y Platón y Aristóteles han puesto en conexión esos versos con la "teología" hesiódica y órfica, la cual, en opinión de Aristóteles (Met., I 3), se ha anticipado a Tales con la doctrina de que el agua es el origen de todas las cosas. De todos modos, a diferencia de lo que ocurre en Tales, aquí el agua no se concibe como sustancia de las cosas. También la idea de que los hombres se han originado del agua y la tierra y constan de ellas, idea que encontramos en Jenófanes (frag. 29. 33), es ya conocida por la Ilíada (7, 99), como observaron antiguos comentaristas. El espíritu jónico, creador de la obra maravillosa del canto homérico con su artística fantasía, se dispone a apoderarse de la realidad con el pensamiento y la investigación. A causa de la complejidad con que describe la vida humana en todos sus estadios y en todas las situaciones imaginables, abarcando el mundo entero, el Cielo, la Tierra y el Hades, Homero se ha convertido en "el poeta" por antonomasia para el

6. Cfr. H. v. MOLTKE, "Briefe über Begebenheiten und Zustände in der Türkei", in *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten,* 5, ed. por G. Hirschfeld, 1893, VIII, 69.

griego. Pero para la posteridad no sólo ha sido el más grande poeta, sino también el príncipe del reino de la sabiduría griega, y el mismo Platón, que le expulsa de su estado —y no en último término por su escandaloso dibujo de la esencia y la vida de los dioses—, no puede negarse a confesar que Homero ha sido "el educador de Grecia" (Polit., X, 7). En vista de la suma autoridad que Homero tuvo entre las generaciones posteriores incluso en asuntos científicos, algunos modernos han llamado a su obra, no sin razón, la biblia griega. La comparación es correcta no sólo porque en ambos casos se trata de libros admirados por la sabiduría vital que contienen, y valorados y utilizados por ella, sino también porque ambos, a pesar de que las concepciones de Homero, no se retrotrayeran a una determinada revelación divina ni recibieran nunca una formulación dogmática que exigiera un acto de fe, y a pesar también de su permanente valor, han constituido con el tiempo un obstáculo opuesto al progreso del conocimiento. Así se encendió a propósito de Homero, como a propósito de la Biblia, una verdadera lucha; y fueron hijos de la misma patria jonia de Homero los que inauguraron la batalla y la llevaron a la tierra madre helénica.

Hesíodo

Mientras el cantor homérico desaparece totalmente detrás de su canto, Hesíodo es la primera personalidad de poeta que puede aferrarse individualmente en la literatura griega, un hombre que, con la más clara conciencia, persigue con su poema fines muy determinados. No es su finalidad entretener, como Homero, sino instruir. Por eso en él la fantasía pasa a segundo lugar, detrás de la reflexión racional, que se manifiesta en la aspiración a la verdad, en la inclinación a la sistematicidad y en la tendencia a conseguir una regulación racional de la vida.

Como proclamador de la *verdad* Hesíodo se coloca a sí mismo y coloca a su poema en abierta contradicción con las poéticas invenciones de Homero, y hace decir a sus musas (Teog., 27 s.):

Sabemos decir mucho inventado parecido a lo real;
pero también sabemos, cuando queremos, anunciar la verdad.

Hesíodo quiere anunciar ante todo la verdad acerca del linaje de los dioses bienaventurados y del modo cómo gobiernan el mundo encabezados por Zeus; y también la verdad acerca del ser de los hombres, de su obrar y de sus consecuencias, y especialmente acerca de la maldición que el mal arrastra consigo.

La tendencia a la *sistematicidad* se manifiesta en el intento de poner orden en la plétora de seres divinos que gozan de veneración por el pueblo y de los que habla el mito. Para ello no bastaba el estado de los dioses homéricos; pero también Hesíodo elige para sus fines un modelo humano: el árbol genealógico. Así construye una genealogía de los dioses que, por un lado, rebasa ampliamente

a los olímpicos y, por otro, pasando por los héroes y heroínas, desciende casi hasta el umbral de la historia humana. Con ello se convierte Hesíodo en *el primer teólogo* de los griegos. Pero del mismo modo que carece de todo rasgo entusiástico, renuncia también para su proclamación a toda pretensión de texto revelado, y la ofrece simplemente como resultado de su meditación. Ya en la respuesta a la primera pregunta que tenía que plantearse —¿cuál fue el comienzo?— se desliza el poeta sin observarlo de la teogonía a la *cosmogonía.* Pues al principio fue el Caos, el abierto espacio vacío del que proceden la Tierra y las potencias de las tinieblas, las cuales a su vez engendran a las potencias de la luz, punto en el cual Urano y Gea inauguran la *teogonía,* esto es, la generación de los dioses. El principio activo en ella es Eros, el cual no es propiamente para el poeta un dios personal, sino la fuerza de atracción recíproca de los sexos, la cual alienta en el pecho de los dioses y de los hombres, pero no como placer desenfrenado, sino como impulso disciplinado por la razón y por la voluntad y cuya tarea consiste en posibilitar el apareamiento de los seres divinos primigenios y de los demás dioses y de los hombres. Al modo como Eros se encuentra en el límite entre lo conceptual y lo personal, así también Eris, la discordia, está escindida por el poeta en dos esencias: la mala, que produce lucha y guerra, y la buena, que promueve el trabajo y el bienestar por la pacífica competencia. En Eros y Eris, amor y discordia, están ya preformados los dos principios de los que algunos siglos más tarde se servirá Empédocles para explicar la formación del mundo a partir de los elementos.

Los *dioses,* aunque son por sus nombres los mismos de Homero, presentan en Hesíodo un carácter muy diverso. Mientras que la divina aristocracia homérica que gobierna el mundo con mayor o menor arbitrariedad se nos presenta siempre en movimiento, lo divino hesiódico se nos presenta, aunque diferenciado en miles de conformaciones, como algo fijo y permanente en el mundo llegado a su estado actual. Los dioses son *poderes cósmicos y éticos* de los que el poeta se sabe dependiente y ante los que se inclina con el más profundo respeto. Por eso pasan a último término sus rasgos humanos. El poeta pone además mucho mayor confianza en el divino gobierno del mundo, y ante todo en la justicia de Zeus, de la que está inconmoviblemente seguro a pesar de toda la miseria del mundo. Toda la personalidad que, en comparación con Homero, pierden en Hesíodo los demás olímpicos, se añade en cierto sentido al dios supremo. Sus esposas son Metis, la prudencia, y Temis, la ley, y las hijas de ésta se llaman Eunomía, Diké y Eirene —Orden, Derecho y Paz—, con lo que queda caracterizado el ser de Zeus y su regimiento del mundo. Esta característica sobresaliente de Zeus, la justicia, destaca mucho más que en la Teogonía en los Trabajos y los Días. La mirada de Zeus lo vigila todo y no se le escapa nada. Si Zeus no ayudara a los justos a triunfar, no valdría la pena seguir viviendo. Cuando los individuos y los estados respetan el derecho, Zeus les imparte bendiciones y pacífico bienestar, mientras manda a los injustos lo contrario: guerra, hambre y enfermedad. En la vida familiar castiga Zeus especialmente la conducta sin pie-

dad para con los padres. Todas las decisiones jurídicas "rectas" vienen de Zeus. Éste venga la hibris, la soberbia, despiadadamente, servido por su hija Diké, y a veces mediante el exterminio de una entera generación de hombres.

Esto resuelto, destacar los valores morales que son escala de la conducta de los dioses y de los hombres, y que así llegan a tener la importancia de factores dominadores del mundo, es la tercera característica de la poesía hesiódica. El poeta tiene firme fe en un *orden moral del mundo* que parte de Zeus y tiene que realizarse entre los hombres. El hombre se diferencia del animal por el sentimiento de la justicia *(diké)*, íntimamente emparentado con el sentimiento moral *(aidós)*. Por eso no debe dominar entre los hombres el derecho del más fuerte, ilustrado por el poeta mediante la fábula del azor y el ruiseñor (Erg., 202 ss.) y que es en realidad injusticia, sino el derecho y la ley (Erg., 276 ss.):

Pues para los hombres ha dado Cronos esta ley:
Los peces, las reses de cuatro pies y también los pájaros alados
devórense los unos a los otros, pues no saben nada del derecho;
pero al hombre dio el derecho, el mayor de los bienes.

Evitar la violencia tiene que ser, por tanto, el supremo principio de la vida. Cada cual debe buscar el bienestar mediante honrado trabajo, y no oprimiendo a los débiles, como hacen los "reyes devoradores de tributos", es decir, la nobleza dominante. Así el cantor de la clase campesina beocia, oprimida por una dura nobleza, se convierte en el heraldo del *trabajo* (Erg., 311):

Ningún trabajo es vergonzoso, sólo el ocio es una vergüenza.

Los que no trabajan son como los zánganos en la colmena. El trabajo aporta bendiciones, porque despierta en el hombre la fuerza que le lleva a excelencia y competencia *(areté)*, mientras que el ocio conduce por la vía del vicio y de la desgracia. Así lo ha visto el poeta en su mal aconsejado hermano Perses, al que por ello exhorta del modo siguiente (Erg., 287 ss.):

Vicios puedes cosechar cuantos quieras sin esfuerzo:
Breve es el camino que lleva a ellos, y siempre habitan cerca.
Pero los dioses inmortales han colocado el sudor delante de la excelencia.
Largo y abrupto es el sendero que lleva al peregrino hasta ella,
y áspero en sus comienzos; pero cuando ha llegado a las alturas
se sigue por él fácilmente, por más difícil que fuera la subida.

Aquí encontramos por vez primera la *metáfora de los dos caminos* que luego, pasando por el célebre mito de Pródico que nos presenta a Hércules en la encrucijada y por la Y pitagórica, símbolo de ello, ha llegado a la literatura universal y ha penetrado también en el mundo ideológico cristiano. Notable es

también la idea final de que hacer el bien es cosa que, luego de superar las iniciales resistencias internas, va haciéndose más fácil por la repetición. La idea vuelve a salirnos al encuentro como pieza esencial de la ética aristotélica, según la cual la bondad como propiedad permanente es una consecuencia de la conducta moral, y no a la inversa (Ethic. Nicomaq., III, 7).

La ética que Hesíodo desarrolla, convencido de que es realizable, es una ética sencilla, sana y sobria, libre de toda exigencia excesiva y, consiguientemente, racional. Por eso no faltan al final del poema (826 s.) la alabanza y las promesas de bienaventuranza para el que la obedezca:

Feliz y bienaventurado, aquel que sabe todo esto y obra según ello.
Inocente será entonces para los inmortales.

Todo aquel, pues, que con Nietzsche, quiera hablar de la "rebelión de los esclavos en la moral" debe fecharla ya aquí, en Hesíodo, el cantor de los pobres campesinos beocios, y no en Sócrates o en el Cristianismo.

Pero pese a su fe en un orden moral del mundo, Hesíodo no se convierte en modo alguno en un superficial optimista. ¿Y cómo habría podido pasar por alto la miseria y el trabajo penoso que le rodeaban? No; el estadio de la vida en el que no había sufrimientos ni esfuerzos, ni privaciones ni enfermedades pertenece a una edad pasada hace mucho tiempo y en la que, según parece, la humanidad se componía sólo de varones y era mejor y más feliz. Pues por mediación de la mujer, de Pandora, ha permitido Zeus que los males penetren en el mundo, porque Prometeo le había burlado en beneficio de los hombres (Erg., 42-105). Los males se encuentran pues, aquí, como una muestra del poder de Zeus para la humillación de los hombres, que sin aquella prueba de poder habrían llegado a ser demasiado soberbios. Pero el poeta conoce también otra historia *(lógos)* explicativa del actual estado del mundo: es el célebre *mito de las cinco edades del mundo* (Erg., 106 ss.). Este mito muestra aún claramente los restos de una antigua revelación oriental acerca del ciclo de las edades del mundo. Suprimida la idea del ciclo o retorno, que aún se transparenta en el deseo del poeta de haber nacido en otra época anterior o posterior, surge una especie primitiva de filosofía de la historia basada en la idea pesimista de degeneración de la humanidad a partir de la edad de oro, por las edades de plata y bronce, hasta la de hierro, degeneración sólo interrumpida por la generación de los héroes, que Hesíodo introduce en la serie. En la última edad, "moralidad y derecho", abandonando a los hombres, se vuelven con los dioses. Según esta concepción, los males son, pues, una consecuencia de la maldad de los hombres de la edad de hierro a la que pertenece el presente. No obstante, el poeta se consuela pensando que el "bien está mezclado también con lo malo" y que Zeus tiene poder para hacer fuerte al débil y débil al fuerte, para levantar al insignificante y para derrocar al soberbio. El *pesimismo* de Hesíodo no llega pues a confundirlo en su fe religiosa. Hasta su

ligera duda ante la mántica, o, por lo menos, ante las profecías de los adivinos humanos, se reviste de la humilde confesión de que ningún ser terreno conoce los sentidos de Zeus (frag. 197).

Hesíodo declara en una ocasión que quiere también cantar el *origen del linaje humano* (Teog., 50), y parece que se imaginaba a los hombres y a los dioses conviviendo juntos en el estado originario (Erg., 108, frag. 216) hasta que se separaron tras el sacrificio de Mecone (Teog., 535). Tal vez constituyeran la transición las uniones de dioses con heroínas, narradas en el catálogo de las mujeres. Este *epos* parece haber contenido también noticias histórico-culturales, como por ejemplo la *invención de las naves eginetas*, el más antiguo caso de héurema que conocemos (frag. 100).

También Hesíodo, como Homero, conoce el sentido de "*sabiduría*" (*sofía*) exclusivamente como ser entendido o competente en un arte, ya sea el del marino (Erg., 649) o el del cantor (frag. 212); y el saber mismo aparece personificado en el nombre de una oceánida, Idia, madre de Medea (Teog., 960 y s.). Pero también Prometeo "sabe" consejo acerca de todo (559), y Zeus "sabe consejos imperecederos" (545 ss.). También esta expresión lingüística caracteriza el *rasgo racional* del carácter de Hesíodo, al que corresponden su piedad sobria y libre de todo entusiasmo y su ética del sano sentido común.

Los antiguos situaron pronto a Hesíodo al mismo nivel que Homero, y un poema tardío, la llamada "Disputa entre Homero y Hesíodo", otorga incluso el premio de la sabiduría y del arte al cantor del trabajo pacífico (Agón, 200 ss.). Así triunfa aquí la reflexión sobre el arte, el entendimiento sobre la fantasía, la seriedad de la vida sobre la alegría vital, la personalidad sobre el tipismo de escuela, el ciudadano y el campesino sobre el caballero y el guerrero. Se levanta una nueva época grávida de duras luchas político-sociales y espirituales, época en la que el epos heroico tiende hacia su fin y es relevado por la lírica y por el poema didáctico.

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA, José: *Pequeña introducción a Homero* (en "Estudios clásicos"). Madrid, V, 1959, 61 ss.

ALSINA, JOSÉ: *Hesíodo, profeta y pensador* (en "Convivium"). Barcelona, 1957

BOWRA, C. M.: *Tradition and Design in the Iliad.* Oxford, Clarendon, 1930

CHANTRAINE, P.: *Le divin et les dieux chez Homère* en "*La notion du divin*". Entretiens sur l'Antiquité, I. Ginebra, 1954, p. 47 y ss.

FINSLER, Georg.: *La poesía homérica* (trad. castellana). Barcelona, Labor, 1930

FRANKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums.* Nueva York, 1951 (esp. p. 7 y ss.)

MURRAY, G.: *The Rise of Greek Epic.* Oxford, Univ. Press., 1934[3]

PABON, José M.: *Homero* ("Clásicos Labor", I). Barcelona, Labor, 1947

SCHRADE, Hubert: *Götter und Menschen Homers.* Stuttgart, Kohlhammer, 1952

SNELL, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes.* Hamburgo, 1955 [3], pp. 65 y ss.

TREU, Max: *Von Homer zur Lyrik.* Munich, Beck, 1955

Capítulo II

LA CRISIS RELIGIOSA DE LOS SIGLOS VII Y VI

El período comprendido entre la mitad del siglo VII y la mitad del VI antes de Jesucristo fue una época de grandes transformaciones. Hacia afuera, los "helenos" —nombre ahora del pueblo griego en todas sus ramas— se expanden, a consecuencia de un gran aumento de población y también de convulsiones políticas internas, por numerosas *colonias* fundadas en las costas del mar Negro, Egipto y norte de África, especialmente Sicilia y el sur de Italia, y hasta la costa meridional de Francia (Marsella) y la del nordeste de España (Ampurias). En el interior de los pueblos griegos se produjo, en medio de terribles luchas, la caída de la monarquía y de la aristocracia, proceso que, con la corriente transición de una tiranía temporal, llevó a la *formación de la polis*, en el que se fundieron el elemento aristocrático y el elemento medio urbano en una constitución de tonos unas veces más bien aristocráticos y otras más bien democráticos. Este acceso de la "burguesía" al poder se vio impulsado por la progresiva transformación de la economía natural en *economía dineraria*, de la propiedad territorial en capital móvil, y por el intenso desarrollo del comercio marítimo con los demás pueblos de las costas mediterráneas. La nueva situación económica en la que entran los griegos queda caracterizada por el refrán: "el dinero hace al hombre". La compleja transformación de las clases sociales y de su situación respectiva dio lugar a enconadas luchas de partidos (las llamadas *stáseis*), mitigadas frecuentemente mediante compromisos realizados por personalidades destacadas de tendencia moderada, como Solón en Atenas o Pítaco en Mitilene. Tampoco faltaron durante el período guerras internacionales, como las invasiones de los cimerios, que se desencadenan sobre el Asia Menor, ni luchas entre diversas ramas helénicas, como la pugna de Esparta con Mesenia. Especial importancia tuvo la consolidación del imperio de los lidios, y más tarde el establecimiento de la gran potencia persa, vencedora de los lidios, a espaldas de los estados griegos del Asia Menor; el estado persa significó para esos estados griegos no sólo dependencia política, sino también

una serie de intensos estímulos culturales, del mismo modo que el comercio pacífico facilitaba, además del intercambio de mercancías, un vivo tráfico espiritual.

Sobre la tierra así removida de un mundo que tomaba nueva forma, rompiendo por todas partes con el orden existente y con las viejas costumbres surgieron *enérgicas personalidades* endurecidas y hechas conscientes por la lucha. Esas personalidades se presentan como jefes de partidos que en algunos casos llegan a convertirse en tiranos, esto es, gobernantes por la fuerza, o bien son voces pacificadoras o incitantes que resuenan poderosamente en la poesía política de la época. El sentimiento vital de los hombres experimenta una gigantesca intensificación por el despertar de las pasiones políticas y por la necesidad en que el individuo se encuentra de imponerse en la lucha por la existencia; esa intensificación del sentimiento vital individual consigue una expresión adecuada en una nueva forma poética, la *lírica*. Así se abre camino a una espiritualización de la vida que se expresa, por ejemplo, en el hecho de que en las fiestas panhelénicas (con excepción de las de Olimpia) se añaden juegos músicos (de "musa"), concursos poéticos, a los juegos gimnásticos e hípicos, y lo mismo ocurre en muchas fiestas locales. También la vida religiosa muestra la influencia de aquella intensificación del sentimiento personal: aparece una mayor conciencia de la responsabilidad por la propia conducta, conciencia que el hombre homérico no ha conocido en esa medida, y, junto con ella, un opresivo sentimiento de culpa probablemente suscitado por las violencias de la época y pide purificación; a ello se suma un nuevo temor provocado por la inseguridad de la situación material y que busca un asidero firme en esta vida o, por lo menos, en otra. Pero en medio de esa tormenta de sentimientos, propia de una época en fermentación, se afirma victoriosa la claridad del espíritu griego, cuyo pensamiento creador lucha por un nuevo conocimiento del mundo y de la vida.

En ese mundo en transformación se encuentran aún, no obstante, las últimas manifestaciones de la poesía y del pensamiento homérico, los *epos cíclicos* y los himnos homéricos. Los poemas cíclicos nos han llegado en un estado demasiado fragmentario para poder reconocer en ellos las concepciones básicas de los poetas. No obstante, vale la pena recordar que en los Ciprios atribuidos a Estasino (frag. 1) se expresa la idea de que Zeus ha provocado la guerra de Tebas y la de Troya para aligerar un tanto la tierra de una humanidad que crecía en número y en maldad. Aquí encontramos, pues, una primera meditación metafísica acerca de las causas de la guerra, un fragmento de filosofía de la historia. El poeta se encuentra en el proceso de superpoblación que ya en su época intenta abrirse camino mediante el establecimiento de colonias, y por otra parte en un ambiente moral caracterizado por la general desaparición de la piedad y que habría movido a Zeus a exterminar a la humanidad por medio del rayo o de diluvios: la concepción recuerda la de la degeneración de los hombres de la edad del hierro en la épica de Hesíodo.

En los *himnos homéricos* encontramos por un lado —como en el himno a Deméter (5)— una seria y respetuosa veneración de divinidades que faltan en Homero o que se encuentran en él en segundo plano, y, por otro lado, aquel mismo juego alegre, desconsiderado y artístico con los dioses que caracterizamos como burlesco en el epos heroico. En este contexto puede citarse el grotesco modo con que, en el himno a Apolo (1, 2), Hera se venga del nacimiento de Atenea, ocurrido sin su colaboración. Hera se venga, en efecto, mediante el nacimiento de Tifón, un monstruo terrible que engendra ella sin colaboración de su divino esposo (305 ss.). Mucho más claro, satisfactorio y lleno de humor es el himno a Hermes (3), con su graciosa narración de las picardías del joven dios, sus principios sin escrúpulos y las cómicas mentiras con las que hace reír incluso a las víctimas de sus robos, Apolo y Zeus. La soberbia rudeza con que se burla de los signos de las aves (296) y el violento ataque al negocio del oráculo de Delfos (541 ss.) muestran lo lejos que está el poeta de la piedad tradicional y, especialmente, de la fe en la mántica. De este himno ha tomado Sófocles el tema de su pieza satírica "Ichneutaí", aunque, naturalmente, eliminando de él toda frivolidad. El himno a Afrodita parece casi una novela erótica trasladada al ámbito de los olímpicos (4): como Afrodita ha alterado ya tantas veces los sentidos de Zeus, éste se venga de ella infundiéndole el amor al mortal Anquises. Disfrazada de muchacha, la diosa consuma su relación con el mortal mediante una serie de mentiras, y le ordena que declare como madre del hijo que nacerá a una ninfa. Tal vez existió también un himno burlesco a Hefesto, himno cuyas huellas debemos ver en numerosos vasos de figuras negras, especialmente en el célebre vaso François.[1] El himno contaría el regreso de Hefesto al círculo de los celestes, por mediación de Dioniso, luego de su expulsión del Olimpo por Hera: el motivo era muy adecuado para aquella poesía de burlesca divina, si se tiene en cuenta que el regreso de Hefesto se consigue encadenando a Hera de tal modo que sólo el dios herrero puede liberarla. Así continúan estos himnos el cómico disfraz del mito comenzado en el epos.

También las poesías de Estesícoro (propiamente Tisias), así llamado por su actividad de lírico-coral, presentan un aspecto ambiguo. El lírico, nacido en Hímera (Sicilia), hacia el 600, trata por una parte el mito en forma seria, como en la "Destrucción de Troya" *(Iliupersis)* y en la Orestíada, en la que, como dice Quintiliano (X, 1, 62), "cargó a la lira con el peso del epos" e inició la transición hacia la tragedia. Pero también presenta Estesícoro rasgos de narración mítica burlesca. De él procede el cómico parto de Zeus con la asistencia de Hefesto, que abre la cabeza al padre de los dioses con su martillo, y en paralelo parece haber trazado también el cuadro del nacimiento de Tifón, que ya conocemos por el himno a Apolo. También es creación suya el tipo cómico de Hércules, en el que presenta al héroe como gran comedor y bebedor,

1. Baumeister, Denkm. d. kl. Alt., III, Tfl. LXXIV, repr. 1883 a pág. 1799.

y suya la ocurrencia de provocar la guerra de Troya por un simulacro de Helena (tal vez inspirado en Il., 449 ss.). Ese giro dio por lo menos a la leyenda en su Palinodia, luego que la diosa que resulta ser Helena le ciega por haber narrado su rapto por un Paris del modo tradicional. Más tarde ha utilizado Eurípedes en su "Helena" ese motivo de la Palinodia. Es difícil establecer si en esta leyenda se trata de burlas o de motivos serios. Un caso de clara racionalización de una saga se presenta, en cambio, sin duda cuando el poeta hace que Artemisa, en vez de transformar a Acteón en ciervo, le eche simplemente una piel de este animal para azuzar luego a sus perros de caza contra él y causarle la muerte. Así se evita la metamorfosis (Paus., IX, 2, 3). Su actitud negativa ante el culto de los muertos resulta de dos fragmentos que subrayan la inutilidad del lamento por el muerto y la rapidez con que se desdibuja la imagen de los difuntos (frag. 23. 24). Por último, Aristóteles (Ret., II, 20) cuenta que Estesícoro, que pertenecía al partido aristocrático, ha puesto en guardia a sus compatriotas contra el peligro de la tiranía mediante la fábula del caballo, el ciervo y el hombre: el rasgo se incluye perfectamente en el retrato de este poeta que ha superado una concepción ingenua del mito y cuyas parodias del mismo son un eslabón de enlace entre la burlesca divina de Homero y la teatral de Epicarmo.

La intensidad nueva con que la época siente la vida se nos presenta en todas las formas de la *lírica,* la elegía y la poesía yámbica, la coral y la individual, y en sus representantes jónicos puede reconocerse un visible reblandecimiento de la vieja virilidad y del viejo valor, y una creciente tendencia al goce de la vida, consecuencia del también creciente bienestar. El sensible Mimnermo compone dolorosas elegías acerca de la nulidad de la vida y canciones de amor dirigidas a una flautista llamada Nano. Safo, dominada por intenso amor y amistad a muchachas jóvenes que se educan en el trato con ella, les dirige canciones de profundo sentimiento, tristeza de despedida y ansia de volverse a ver. Anacreonte canta el vino y el amor y llora en su vejez la juventud perdida. En Alcmeón encontramos un profundo sentimiento de la naturaleza expresado en una canción nocturna (frag. 58) tan eficaz y sensitivamente que podemos compararlo con el "Wanderers Nachtlied" de Goethe. Las clases bajas y populares encontraron en la poesía yámbica creada por Arquíloco (hijo de una esclava) un órgano para su sentimiento de odio contra todo lo aristocrático y rico; en esa poesía manifiestan también acaso con ostentación —como hace el poeta mendigo Hiponacte— su pobreza y su envidia. Con ello entra en la poesía también una nota de pesimismo. Simónides ve a la vida rebosar de tanto mal que el suicidio se le hace comprensible; como a Hesíodo, también a Simónides le parece la mujer fuente de todos los males, razón por la cual escribe un poema de injurias a la mujer y declara que la metáfora homérica que habla de la generación de las hojas y de la de los hombres es "el mejor verso del hombre de Quíos" (frag. 29). También el amor a la patria y la pasión política se derraman en la poesía. Calino convoca a

sus perezosos compatriotas jonios a luchar contra el peligro de la invasión cimeria. TIRTEO entusiasma con sus cantos de guerra a los espartanos en lucha contra los mesenios y celebra en su "Eunomía" la constitución de Licurgo. Y ALCEO, el temperamental aristócrata, entona "Cantos revolucionarios" (*stasiotiká*) penetrados de aliento febril y dirigidos contra el gobierno de los dos tiranos en su ciudad de Mitilene, Melancro y Mirsilo.

Los dos representantes más destacados de la *poesía política* del siglo IV son Solón y Teognis. SOLÓN de Atenas burló en su juventud una ley que prohibía presentar mociones favorables a la continuación de la guerra contra Egina presentándose en la plaza pública afectando entusiástico éxtasis y recitando una elegía que llamaba a la guerra contra Egina; efectivamente consiguió arrastrar a los atenienses. Elegido arconte más tarde (594 a. J. C.) y provisto de poderes especiales para restablecer la paz social entre los diversos partidos en lucha, Solón convirtió la poesía en altavoz de sus ideas políticas y ético-religiosas y la utilizó para justificar su obra de reforma político-social, atacada por uno y otro lado. Lejos de todo elemento fantástico y poseído por la honesta y resuelta voluntad de mejorar la situación, Solón da muestra de un sentido de la realidad auténticamente griego. Con la frase "Muchas cosas mienten los poetas" (frag. 21) se distancia Solón claramente de Homero y de sus historias de dioses y se pone al lado de Hesíodo, que proclama la verdad (Teog., 27 s.). Así puede inferirse de la absoluta seriedad con que habla de los dioses, y especialmente de Zeus y de su hija Diké. Expresamente niega la idea de que "Zeus sea colérico como un hombre mortal". Zeus es el dios que con firme mirada puesta en el fin lo dirige todo sabia y justamente, sin intervenir arbitrariamente en el curso de las cosas, el cual, ciertamente, retrasa a veces el castigo del criminal, pero lo hiere al final con certeza por medio de Diké, que "sabe en silencio lo que es y lo que fue" (frag. I, 25 ss.). La raíz del mal en el mundo es la soberbia, la humana hibris. La excelencia (*areté*) es para él inseparable de la justicia. Solón, que "tampoco en la ancianidad dejará de aprender", es la estampa del verdadero "sabio" griego que, en su sana concepción de la vida, une recto pensamiento y recto obrar para el bien de su ciudad.

Mientras Solón, aunque perteneciente al círculo más distinguido, se esforzó por colocarse por encima de los partidos, en TEOGNIS de Megara, medio siglo más joven que él, encontramos un representante de la casta aristocrática que es hombre de partido de la cabeza a los pies. Convencido de la verdad de la ética aristocrática, según la cual el origen noble coincide con la nobleza de carácter, el valor y la excelencia (*areté*), incapaz de adaptarse interna o externamente a la nueva situación, privado de todos sus bienes —y acaso de su patria natal— por la revolución democrática e impotente ante el curso de las cosas, el poeta contempla con odio indescriptible aquel final de los dioses y los hombres, los recién llegados "burgueses", y también a aquellos de sus compañeros de clase que, mediante matrimonios de conveniencia concertados

para mejorar su posición económica venida a menos, se están uniendo con los nuevos ricos y estropeando así raza y linaje. El poeta quiere enseñar a su joven amigo Cirno los principios de la vida aristocrática que él mismo recibió en su juventud de los nobles *(agathoí)*, y le exhorta a no tener trato con los malos *(kakoí)*, es decir, con los plebeyos. El poeta respira profundo desprecio de los hombres. Aunque se recorriera el mundo entero buscándolos —tal es el juicio pesimista del poeta— apenas se llegaría a llenar un barco con gentes decentes (83 ss.). Para poder salir adelante en este mundo degenerado y puesto del revés hace falta algo así como la prudencia de la serpiente, y por eso aconseja Teognis a su joven amigo, como última palabra de la sabiduría, que adopte el cambiante carácter del pólipo, el cual, para defenderse, toma diversos colores según el medio en que se encuentra (215 ss.). También su actitud religiosa es resignada y casi pesimista. Está sin duda convencido del poder de los dioses y de la ceguera de los hombres, pero carece de toda confianza en lo razonable —por no hablar ya de justicia y bondad— de la voluntad y de la acción divinas. Los dioses lo decretan todo, no sólo la felicidad y la desgracia externas, sino que hasta mandan la hibris a los hombres cuando no quieren ya concederles un lugar en la tierra (161 ss., 151 s.). Lo único que puede hacerse es, pues, implorar de los dioses un destino favorable (129 s.). El libro de Teognis ha sufrido muchas ampliaciones. No es, por tanto, seguro que los versos siguientes, en los que se somete a juicio a Zeus por su gobierno del mundo con una confianza impertinente y que roza la frivolidad, puedan atribuirse al poeta mismo; pero, de todos modos, nos dan una idea de lo debilitada que estaba la fe en los dioses a fines del siglo VI (373 ss.):

Querido Zeus, me asombra tu gobierno. Tú señor sobre todo,
honor y fuerza poderosa tienes unidos en la mano.
En verdad conoces el corazón y el sentido de cada hombre.
Tuyo es el supremo poder, rey, sobre todo lo que vive.
¿Y cómo puedes entonces querer, Cronio, que el mismo destino
tenga el hombre soberbio que el justo,
ya sea que su sentido se oriente a la honestidad o a la violencia
cuando son tentados los hombres para la acción injusta?

Desde esos confusos sentimientos ante el divino gobierno del mundo no hay mucha distancia que cubrir para llegar a una consideración pesimista y hasta a la plena negación de la vida, tal como por vez primera se nos manifiesta en los siguientes versos (425 ss.):

No haber siquiera nacido sería lo mejor para los hombres terrenos;
no haber visto nunca el brillo cegador de los rayos del Sol;
y una vez nacidos, llegar lo antes posible al Hades,
y descansar arropados de cerca por la Tierra.

Hay que observar que la última expresión, la cual dice redondo que con la muerte se termina todo (cfr. 567 ss., 877 s., 1069 s.), da un sentido nuevo a un pensamiento que procede de un mundo ideológico completamente diverso.[2]

A esta línea de la poesía didáctica fundada por Hesíodo y a la que pertenecen Solón y Teognis, a la llamada poesía gnómica, pertenece también FOCÍLIDES, cuyos dísticos aforismáticos incitan a la excelencia y a la mesura y que, como las "exhortaciones délficas", que se han conservado en inscripciones, deben colocarse junto a las sentencias de los llamados siete sabios.

La *fábula* es un tipo especial de esta poesía didáctica, y se propone mejorar el carácter y la inteligencia de los hombres por la comprensión, mediante gráficas narraciones que manejan generalmente la vida de los animales utilizada como símbolo. Uniendo en sí seriedad y humor, la fábula comunica sabiduría vital popular mediante ejemplos típicos y graciosos. La encontramos por vez primera con ropaje poético en Hesíodo y en Arquíloco (frag. 48, 81, 83, 89, 103), y luego en prosa en Estesícoro. A partir del siglo VI la prosa parece dominar en el género. Los griegos atribuyen sus fábulas en prosa a ESOPO, del que se dice que ha vivido en esta época como esclavo en Samos. Esopo es una etiqueta colectiva para todo el tesoro fabulístico griego. El hecho de que la representación habitual de este maestro de la sabiduría popular fuera la de un hombre feo y mal desarrollado significa una ruptura con el viejo ideal aristocrático de la virilidad, ideal que incluye la belleza con la excelencia. Ha pasado ya la época de la pura cultura aristocrática; de las bajas clases populares surgen ahora nuevas fuerzas que penetran en la esfera de la vida espiritual.

En la poesía de este período vemos, pues, aún, la influencia del librepensamiento homérico unas veces y de la seriedad vital hesiódica otras. La dureza de aquella vida combativa da, además, lugar de vez en cuando a un pesimismo casi desesperado. La religión cultual y oficial, que se interpenetraba orgánicamente en la polis con el estado para formar un todo único e indivisible con diversos tonos y colores en las diversas ciudades según las respectivas divinidades predominantes, no bastaba ya evidentemente para satisfacer las necesidades religiosas e ideológicas, más profundas en amplios círculos de la población. Pues la calma y la resignación con la que el hombre griego acepta en Homero y hasta en Hesíodo la pura cismundaneidad de la vida y la seguridad con que aquel hombre se enfrentaba con sus dioses ceden su lugar a otro estado de alma. Un nuevo *mundo sentimental* amanece en aquellos siglos subsiguientes a Homero y Hesíodo. Como sentimiento fundamental del mismo hay que identificar un *temor a la impureza* de naturaleza *religiosa* que es completamente desconocido por el helenismo antiguo. Cuando se cree haber incurrido en esa impureza, se despierta un *sentimiento de culpa* en el que

2. Cfr. *infra*, p. 54.

es frecuentemente difícil precisar si el fundamento es una mera conculcación de los ritos o una verdadera culpa moral. El segundo caso se nos presenta en un poema cíclico en conexión directa con la Ilíada, la Etiópida, en el que Aquiles, tras un sacrificio a Apolo, Artemis y Letona, es "purificado del homicidio" por Ulises. Aquiles había matado a Tersites, que le había ofendido a causa de su amor por Pentesilea. No sólo individuos, sino también ciudades enteras estaban sujetas a esas purificaciones que realizaban sacerdotes purificadores llamados a menudo de lejanas ciudades. Así, por ejemplo, Epiménides de Creta "purificó" en el siglo VII antes de Jesucristo, la ciudad de Atenas, que se sentía manchada porque numerosos partidarios de Cilón, que había intentado establecer la tiranía democrática, habían sido degollados en los santuarios de la acrópolis y junto a los altares de las Euménides. Epiménides realizó la purificación al parecer según un rito de origen oriental: sacrificando machos cabríos expiatorios o emisarios (cfr. Levítico, 16, 5 ss.). No es probable que en este caso se tratara de reparación de una culpa moral, sino sólo de desviación de la cólera de las Euménides ofendidas por la mancha caída sobre los altares. Así "purificaron" más tarde Delos los atenienses, retirando de la isla los muertos allí enterrados. Los sacerdotes purificadores que ejercían esta *catártica* solían llevar una vida ascética, y se decía que tenían trato con espíritus, estados de trance o éxtasis, don de profecía y sabiduría entusiástica, o sea, de poseído por un dios.

El segundo rasgo nuevo de la religiosidad de la época es el *entusiasmo* en ese sentido. En muchos lugares aparecen profetas y profetisas, báquidas y sibilas "poseídas por el dios" en un estado de éxtasis en el que pueden profetizar: también es ésta probablemente una forma de profecía de origen oriental, y se impuso tan profundamente que hasta en Delfos suplantó a la antigua mántica simbólica, en cuyo lugar apareció la mántica extática de la Pitia.

La inseguridad de la vida, aumentada por las luchas sociales internas y por las guerras externas, despertó además el *deseo de una vida de ultratumba* que ofreciera una seguridad y una compensación de las fatigas, los peligros, los sufrimientos y las injusticias de la existencia terrena. A esta necesidad satisfizo el arcaico culto de Deméter, la Madre Tierra, culto que en los *misterios de Eleusis* prometía a los iniciados la sobrevivencia después de la muerte y una eterna bienaventuranza mediante actos cultuales que simbolizaban la unión con la divinidad y la contemplación de imágenes de la vida de los bienaventurados en el más allá.

El entusiasmo y la creencia en la inmortalidad se unieron finalmente en los *misterios órficos,* relacionados con el culto orgiástico de Baco o Dioniso. Dioniso, no el intrascendente dios del vino venerado en el Ática, sino el señor de la vida y de la muerte, la potencia generatriz y mortal que domina a todos los seres orgánicos, fue sentido siempre por los griegos como un dios nuevo procedente de otras tierras lejanas. Homero no lo conoce apenas (Il., 6, 130 ss.). Parece proceder de la Tracia, en donde conquistó para su servicio al antiguo

adorador de Apolo, el legendario cantor Orfeo. El culto de Dioniso se celebraba con embriagadoras fiestas en lo alto de las colinas, y en él intervenían principalmente mujeres que se sumían en estado de éxtasis por medio de su salvaje danza (*ménades*). Con este culto y con el nombre de Orfeo se enlaza la *religión de salvación*, absolutamente nueva para los griegos, la cual desarrolla una "doctrina sagrada" literariamente elaborada, con una dogmática y una ética inequívocamente orientadas a la consecución de nuevos adeptos. Tres elementos de esa dogmática han sido luego de la mayor importancia: la doctrina de la esencia del hombre y de los seres vivos en general, la confusión o mezcla de los dioses y la cosmología, la cual, por lo demás, no tiene tanta importancia como las otras dos doctrinas.

Según el orfismo, los *hombres* han nacido de la ceniza de los titanes aniquilados por el rayo de Zeus; los titanes habían despedazado antes a Dioniso en forma de toro, y se lo habían comido. Así se explica el ambiguo ser del hombre: su cuerpo, lo terreno en él, procede de los titanes, y es perecedero; pero el alma procede del dios, y es eterna, no ha nacido ni puede morir. Las almas son divinos demonios que en su existencia preterrenal llevaban una vida divina y bienaventurada, pero, por alguna culpa que han cometido, han sido desterradas por milenios del círculo de los bienaventurados y han entrado en el mundo terreno de los cuerpos para que vivan en cuerpos de animales y de hombres hasta que la progresiva purificación —favorecida también por estancias y castigos en el Hades— las salve del "círculo de la generación" y las devuelva a la bienaventurada existencia divina. Según esta doctrina de la *transmigración de las almas* el cuerpo es la cadena, la prisión, hasta el sepulcro del alma (de aquí la fórmula *sôma* [cuerpo]-*sêma* [sepulcro]). Para que se libere de esta cadena muestra Orfeo al alma "el sendero de la salud" en la ascesis, la cual consiste especialmente en abstenerse de comer carne, razón por la cual se condenan también los sacrificios de los animales, esencialmente emparentados con el hombre. Esta nueva religión de salvación invierte pues literalmente las originarias y naturales concepciones vitales de los griegos: según éstas, el hombre corpóreo era el hombre mismo, y la vida terrena era la vida verdadera; el alma no era más que una sombra sin vigor, y la estancia en el Hades una existencia de sombras inconsciente. Todo queda invertido: el alma es lo esencial del hombre, el cuerpo no es más que "el ropaje de carne" que se abandona, y la verdadera vida es la del más allá, mientras que la terrena no es más que un castigo, una especie de infierno. Nadie ha formulado tan radicalmente como Eurípides (frag. 638) esta *transmutación de los valores de la vida y de la muerte, del acá y del más allá*, con su pregunta:

¿Quién sabe si la vida no es una muerte
y lo que llamamos muerte se llama allí vida?

Sólo en ese suelo podía crecer y desarrollarse aquella valoración pesimista de la vida que fue al principio de este tenor:

No haber siquiera nacido sería lo mejor para los hombres terrenos;
y una vez nacidos, llegar lo antes posible al Hades.

Pues lo aquí cantado no es, como entendió Teognis, el no ser, sino el "no ser nacido", esto es, el permanecer el alma en su existencia divina, y el pronto regreso a ésta. Y la base del pesimismo no es ya la desgraciada experiencia vital de un hombre, sino la *revelación de un dios*, Dioniso, cuyo acompañante Sileno, según cuenta Aristóteles (frag. 44), la comunicó a su pesar y forzado a ello al rey frigio Midas, como el mayor secreto de la vida, y el mejor guardado. Con esta doctrina órfica del cuerpo y el alma, la vida y la muerte, penetra finalmente en el mundo del pensamiento griego el *dualismo antropológico*.

Con esta doctrina del alma y de la vida enlaza el orfismo una *teología* en la que los dioses pierden casi su personalidad, se convierten en personificaciones de fuerzas naturales y se funden o confunden de tal modo los unos con los otros que se llega muy cerca del umbral del panteísmo. Todos los nombres de los dioses son meras denominaciones de la multifacética esencia del mundo y de sus formas de manifestación. Pero el mundo es una unidad, y el despedazamiento de Dioniso-Zagreo es símbolo de la división de la divinidad única que alienta en el mundo en la multiplicación de sus formas. Así se lee (fragmento 239 b):

Uno es Zeus, uno el Hades, uno Helios, uno Dioniso,
un dios vive en todos. ¿Cómo podría nombrarle separadamente?

O bien (frag. 168):

Zeus fue el primero y Zeus del brillante rayo el último.
Zeus es la cabeza, Zeus el centro, de Zeus está hecho todo.

¡Qué lejos estamos del olímpico estado divino de Homero, y también de la piadosa fe de Hesíodo en Zeus, con esta teología que limita con el panteísmo!

La cosmología *órfica* enseña, por último, la más estrecha unión de las potencias divinas con el mundo. Según ella, Cronos, el Tiempo o la Eternidad, crea el huevo del mundo, del cual —al menos según doctrina más tardía— surge Fanes o Ericapeo, también llamado Eros, el cual genera de sí mismo todos los dioses. Ello es efecto de la Ananke (necesidad), llamada también Diké y Adrastea. La cosmología órfica se cierra con el origen del género humano, ya expuesto. Luego parece haberse añadido una exposición del desarrollo de la cultura humana que, contra lo que ocurre en Hesíodo, se presentaba según una línea ascendente. Al principio se encontraba el grado de animalidad y de canibalismo (frag. 292):

Una vez vivían los hombres devorándose los unos a los otros,
y el hombre más fuerte devoraba como presa a los más débiles.

Orfeo, portador de la cultura, terminó con aquel bruto estado mediante su prohibición de alimentarse de carne. Parece haber prohibido incluso el matar a animales salvajes, pues sabía hacerlos inofensivos con el encanto de su música.

Cualquiera que sea el lugar de origen de la mística órfica, no hay duda de que su mística de las almas es una gota extranjera añadida a la sangre helénica. Ello no obstante, esa mística ha influido en hombres como Pitágoras, Empédocles y el mismo Platón. Se difundió por toda Grecia y llegó tanto a la corte de los Pisistrátidas como a los Terón de Agrigento. También Delfos contribuyó a prestigiarla. Tanto la leyenda de los constructores del templo délfico, Trofonio y Agamedes, cuanto la historia de los hijos de la argiva sacerdotisa de Hera, Cléobis y Bitón, cuyas estatuas estaban en Delfos (Heród., I, 31), enseñaban que una muerte temprana es un bien. También de la catártica tomó Delfos la exigencia de purificación, que quedó así espiritualizada: se prohíbe el acceso al santuario a individuos que han incurrido en culpa de sangre, y los sacrificios y los dones sagrados no reciben su valor por el material que tengan, sino como expresión del ánimo piadoso y puro del donador, por reducido que pueda ser el valor material.

Pero además, el orfismo, como otros intentos teológicos de la época, abrió camino con su teología y su cosmología a la especulación filosófico-natural. Como precursor de ésta puede considerarse a *Ferécides* de Siros, que expuso una cosmogonía semimística en una obra en prosa que oscila entre la teogonía y la cosmogonía propiamente dicha. Es notable que posteriormente fue considerado como el primer ateo. Pues, según la tradición, dijo en Delos a sus discípulos que "nunca había sacrificado a un dios, a pesar de lo cual había vivido tan alegre y sin amargura como las gentes que sacrifican hecatombes". Por ese ateísmo lo castigaron los dioses con la fabulosa enfermedad de los piojos.[3]

Ante los hombres que no quedaban satisfechos con la vieja religión se abrían ahora dos caminos: el de la mística, con su saber de salvación, y el del pensamiento libre y la investigación, abierto en aquel mismo momento por la filosofía jónica.

3. Ael. Var. Hist. 4, 28.

BIBLIOGRAFÍA

ADRADOS, Francisco R.: *Elegíacos y Yambógrafos arcaicos*. Barcelona, Alma Mater, vol. I, 1956; vol. II, 1959

ALSINA, José: *La Helena y la Palinodia de Estesícoro* ("Estudios clásicos"). Madrid, IV, (1957-58, p. 157 ss.)

BURN, A. R.: *The Lyric Age of Greece*. Londres, Arnold, 1960

DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional* (trad. cast.). Madrid, Rev. de Occ., 1961, cap. V
FRANKEL, H.: *Dichtung und Philosophie*, pp. 182 ss.
GUTHRIE, W. K. C.: *Orphée, et la religion grecque* (trad. del inglés). París, Payot, 1956
JAEGER, Werner: *Paideia* (trad. cast. F. C. E.), México, 1946, vol. I, pp. 117 ss.
JEANNMAIRE, H.: *Dionysos*. París, Payot, 1951
LAÍN ENTRALGO, P.: *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*. Madrid, Revista de Occ., 1958, pp. 53 ss.
LINFORTH, M.: *The Arts of Orpheus*. Berkeley, Univ. of Calif. Press., 1941
MASSA POSITANO, Lidia: *L'elegia di Solone alle Muse*. Nápoles, Libr. Scient. Editrice, 1947
MOULINIER, Louis: *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*. París, Klincksieck, 1952
SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes*, pp. 83 y ss.

Capítulo III

LA FILOSOFÍA JÓNICA HASTA HERÁCLITO

La filosofía no nació en calmo retiro, sino en *Mileto,* el mercado del mundo antiguo en el que los pueblos del Mediterráneo procedían al cambio de sus mercancías; y los más antiguos pensadores no fueron ascetas alejados del mundo, sino hombres distinguidos, curiosos y abiertos al mundo, políticos en parte. Como cabeza *(archegetes)* de la primera fase de la filosofía helénica, de la filosofía presocrática, a la que suele llamarse filosofía natural (física) en razón de su tema capital, cita Aristóteles a Tales. Tales, como Sócrates, Pirrón y Epicteto, no ha escrito nada; pero debe haber existido una recopilación de sus sentencias. En esa recopilación se encontraban las dos proposiciones "todo está lleno de dioses" y "todo es animado", las cuales se fundaban en la consideración del hierro magnético y del ámbar. La segunda de esas proposiciones explica la primera y prueba que los dioses de los que, según Tales, está lleno el mundo no son los dioses personales de la religión popular, sino fuerzas inmanentes a la naturaleza y activas en ella, y que el pensador imaginaba a la naturaleza entera, orgánica e inorgánica, viva o aparentemente muerta, como atravesada por aquellas fuerzas. Esta concepción, que ha sido llamada hilozoísmo o también panpsiquismo, suprime para estos antiguos pensadores uno de los más difíciles problemas, a saber: el de la explicación de la vida o alma, y presenta su pensamiento, que ve en la naturaleza una continua unidad y manifestación de la vida divina, como un monismo riguroso. Por eso, cuando se preguntan por la *arché* (que significa en este contexto menos "comienzo" que "principio causal" y "subsistencia") de todo lo existente y explican todo devenir y todo crecer (que es lo que propiamente significa la palabra griega *fisis*) de un modo natural, esto es, sin la intervención de dioses personales, no se sienten al principio en contradicción con la religión, pues para ellos la naturaleza misma es lo divino, y la respetan con la más profunda veneración. Tales veía en el agua el principio del ser, doctrina que no debe entenderse sólo en el sentido de que todo lo que existe procede del agua, haya emergido,

por así decirlo, de ella, sino, además, en el sentido de que la verdadera substancia de todas las cosas es agua. Es ésta una idea de extraordinaria audacia, suscitada acaso por la observación de que el semen animal es húmedo y de que ninguna planta puede vivir sin agua. Lo más admirable de Tales es la energía con la cual, en el primer intento, el pensamiento concibe como una unidad la gigantesca multiplicidad de los seres y la reduce a un principio unitario. Pero no sólo las cosas de la tierra solicitaron la atención de este pensador, sino también los cuerpos "suspendidos" (*metéora*) en el aire, los astros; y Tales suscitó la asombrada admiración de sus compatriotas al prever el eclipse de sol del 28 de mayo del año 585 antes de Jesucristo con un año de anticipación y con pleno éxito (Heród., I, 74). No era, empero, capaz de explicar satisfactoriamente el fenómeno, pues aún imaginaba la Tierra, a la manera de Homero, como un disco rodeado por Océano y flotando en el agua; pero Tales reconoció en cierto sentido correctamente la causa del fenómeno al indicar que la Luna se situaba delante del Sol; con ayuda de los períodos del cómputo astronómico babilonio llamados saros —probablemente conocidos por el viajero Tales en Egipto— pudo calcular el fenómeno con aproximación por lo menos de un año. En aquella explicación causal y en la afirmación de un retorno periódico del fenómeno había ya un momento científico, porque con ese reconocimiento quedaba dada una necesidad natural que excluía definitivamente a esos fenómenos del arbitrio de un dios personal y eliminaba también cualquier significación mántica de los mismos. Si se piensa en que poco más de medio siglo antes Arquíloco (frag. 74) se encontraba totalmente perplejo ante un fenómeno como el eclipse, que aquel eclipse dio tal espanto a los reyes de Lidia y Media, preparados para la guerra, que en vez de combatirse concluyeron un tratado de paz, y que más de cien años más tarde (463 antes de Jesucristo) el piadoso Píndaro aún se explicara el fenómeno como un efecto de la omnipotencia divina (frag. 108 b), se podrá medir adecuadamente la magnitud del paso dado por Tales en la ruta de la concepción científica del mundo.

La ciencia natural y la filosofía de la naturaleza no estaban aún separadas, y así se atribuyen a Tales otros descubrimientos menores astronómicos y técnico-matemáticos. Tales afirmó y precisó la dirección norte de la Osa Menor y halló algunos teoremas geométricos elementales que bastaron para permitirle medir desde la costa la distancia a que se halla un buque visible en el mar. También parece haber medido la altura de las pirámides egipcias sobre la base de la observación de que a una hora determinada los objetos tienen la misma altura que las sombras que proyectan. Su explicación de las inundaciones del Nilo no es, en cambio, correcta (Heród., II, 20). Por último, se atribuye a Tales un logro técnico de importancia: parece que durante la trágica campaña del rey Creso de Lidia contra Persia facilitó el paso del Halis mediante la desviación del río por un canal a retaguardia del ejército (Heród., I, 75). Tales probó además su clara visión política recomendando a las ciudades jónicas,

deseosas de mantener su independencia frente a la amenazadora potencia mundial persa, que establecieran una estrecha federación política con centro en Teos (Heród., I, 170). También, pues, en este antiguo pensador e investigador helénico, vemos obrar la característica unión de energía teorética y energía práctica siempre presente en la sabiduría griega.

El segundo filósofo milesio, ANAXIMANDRO, que intervino políticamente en el establecimiento de una colonia en Apolonia, en el mar Negro, escribió el primer libro filosófico. De este libro conservamos el célebre fragmento: "El origen de las cosas es lo indefinido *(ápeiron)*. De donde surgen las cosas, allí también van a perecer por necesidad. Pues se dan pena *(dike)* y castigo *(tisis)* según el orden del tiempo". Anaximandro admite pues, como fundamento de todas las cosas, una materia ilimitada espacio-temporalmente e indeterminada cualitativamente, y concibe el nacimiento y el perecer de las cosas como una especie de orden jurídico sobre cuya observancia vela el tiempo *(crónos)*. La injusticia de las cosas consiste probablemente en que se disputan unas a otras las posibilidades de existencia, razón por la cual tienen también que perecer para dejar sitio a otras. Aquí también vemos una comprensión del mundo como unidad y de todo acaecer como necesidad. Anaximandro forjó la audaz idea de que la tierra, que concebía en forma cilíndrica, flota libremente en el espacio. Es en cambio primitiva su concepción de los astros como formas circulares, o ruedas, de las que brota fuego. Los fenómenos atmosféricos reciben explicación natural, aunque, naturalmente, aún insatisfactoria. Los terremotos no son causados por "el que hace temblar la Tierra" (Poseidón), sino por tensiones originadas por la alternancia de la sequedad y la humedad, el calor y el frío del aire que se encuentra en las cavidades de la Tierra. Interesante, aunque barroca, es su teoría del origen de los seres vivos. Animales y hombres surgen en efecto del fango calentado por el Sol luego que el agua, al retirarse de la superficie, lo dejó a su espalda; al principio tuvieron forma de peces y contaban con una concha protectora; pero cuando en el interior de esa coraza han cobrado una forma apta para la vida abandonan aquellas formas primitivas. En todo caso, todo el pensamiento de Anaximandro muestra la sustitución de las representaciones míticas por intentos de explicación natural. Anaximandro construyó también una esfera y un reloj de sol; también dibujó un mapa terrestre para el que luego escribió un texto su compatriota Hecateo[1] y aún fue útil durante la preparación de la sublevación jónica (Heród., V, 49).

El tercer milesio, ANAXIMENES, vio la sustancia fundamental en el aire, a partir del cual se origina lo cálido —el fuego— por rarificación, y lo frío —viento, nubes, agua, tierra, rocas— por condensación. Imaginaba la Tierra como una plancha lisa que flotaba en el océano del aire. Se dio cuenta de que la nieve y el granizo son agua helada, así como de que la Luna recibe su luz

1. Cfr. *infra*, p. 81.

del Sol, y de que el arco iris se debe a la incidencia de rayos del Sol en capas aéreas densas que no pueden atravesar. Anaximenes piensa que la homérica embajadora de los dioses, Iris, no es más que ese fenómeno atmosférico. También ha observado el pensador los halos lunares y las fosforescencias marinas. No es seguro, pero sí posible, que explicara el alma como porción de aire (frag. 2). Parece haber identificado a la divinidad con ese aire que abraza el mundo entero.

Los siguientes filósofos jonios proceden de otras ciudades. El primero de ellos es JENÓFANES de Colofón, el cual tras la destrucción del imperio lidio por Ciro (546 a. J. C.), abandonó la ciudad de sus padres —como Pitágoras unos diez años más tarde— y halló una nueva patria en Elea, en la Italia meridional. Tal vez en ningún otro pensador se presente tan perceptiblemente como en él la ruptra con la tradición de su pueblo. Jenófanes no vacila en sacudir incluso las más sagradas costumbres de los griegos. Sin ninguna consideración ataca la sobreestimación del atletismo y de las carreras de carros en las fiestas panhelénicas, así como los exagerados honores tributados a los vencedores de esos juegos, y defiende orgullosamente la preeminencia de la educación espiritual en la nueva época (frag. 2):

Pues nuestra sabiduría
en verdad es más noble que la fuerza de hombre y caballo.
No, ningún sentido alienta en ese uso: sin razón
sobre el bien de la sabiduría se coloca la fuerza del cuerpo.

Pero aún más importante que el ataque a esas costumbres profundamente arraigadas es para él la lucha contra las representaciones de los dioses que ha elaborado su nación basándose en Homero y en Hesíodo. Jenófanes es teólogo, pero no en el mismo sentido que Hesíodo; no exhorta a conservar como cosa sagrada la tradición religiosa, sino a luchar contra ella. El pensador y poeta quiere eliminar de los simposia los cantos en que se narran las luchas de los dioses con los titanes o gigantes o con los centauros, "imágenes fantásticas de otras generaciones" (frag. 1, 21 ss.), y en una nueva forma de canciones burlescas, los "silos", ataca a los dioses de Homero y de Hesíodo (fragmentos 11, 12):

Todo han atribuido Homero y Hesíodo a los dioses,
que se considera entre los hombres vergüenza y ofensa:
hurto y adulterio y también engaño recíproco.

Se trata de alusiones al hurto narrado en el himno a Hermes, al adulterio del canto de Demódoco en el canto VIII de la Odisea, al engaño de Zeus en el canto XIV de la Ilíada. También deben condenarse las estampas en que aparecen encadenados los dioses, según resulta de la alusión de Eurípides al

pensador de Colofón (Heracles, 1315 ss., 1341 ss.). Pero el objeto del ataque de Jenófanes no es sólo esa serie de crímenes o inmoralidades de los dioses, sino el antropomorfismo en general (frag. 14):

Pero los mortales creen que los dioses nacieron
y que tienen figura, y ropaje y lengua como ellos.

Con estas pocas palabras queda eliminada la entera teogonía de Hesíodo y todo el aparato de dioses de los poemas homéricos: Jenófanes se plantea además la ulterior cuestión de cómo han llegado los hombres a esas falsas representaciones de los dioses, y la resuelve de un modo tan genial como sencillo: los hombres han formado los dioses a su propia imagen y semejanza. No es el hombre el que ha sido creado a imagen y semejanza de los dioses, sino los dioses a imagen y semejanza del hombre; para decirlo con Schiller: "En sus dioses se pinta el hombre". La conclusión se basa en una consideración de las diversísimas imágenes de los dioses en los distintos pueblos (frag. 16):

Negros y chatos, así imagina los dioses el etíope,
pero de ojos azules y rubios se imagina el tracio a los suyos.

Luego añade burlescamente (frag. 15):

Si bueyes, caballos y leones tuvieran manos como los hombres,
si pudieran pintar como éstos y crear obras del arte,
pintarían los caballos dioses caballunos, bovinos los bueyes,
y según la propia apariencia formarían las figuras de sus dioses.

Con este triple ataque —ético, estético y etnológico— a los dioses antropomórficos, Jenófanes se convirtió en el "refutador de la mentira de Homero", según el calificativo que más tarde le dio el escéptico Timón de Fliunte (fragmento 60, 1). De esa refutación obtuvo también las consecuencias para la forma de la veneración de los dioses, o culto. Él, que no creía en dioses nacientes ni, por tanto, murientes, encontraba tan absurdo el lamento egipcio por la muerte de Osiris como el luto eleático por Leucotea. O bien, decía, se trata de dioses, y entonces no hay por qué llorarlos, o bien eran hombres, y entonces no hay por qué ofrecerles sacrificios.[1] Jenófanes es el único de todos los filósofos que han condenado sin restricciones la mántica (Cic. de div., I, 3, 5), así como el juramento, por ser sólo útil a los que no tienen conciencia (Arist. Ret., I, 15). A pesar de esa crítica radical de la religión popular, Jenófanes está lejos de toda frivolidad, y pide (frag. 1, 18 ss.) que se alabe a "dios" con

1. Aristot. Ret. II, 23, 26. Plut., Is. et Os. 70; de superst. 13.

cantos de buen sonar y con puras palabras, y que "en la oración se le pidan fuerzas para obrar con justicia".

Sin admitir nada de mística piedad, como la doctrina órfico-pitagórica de la transmigración de las almas (frag. 7), ni el culto orgiástico (frag. 17) ni las purificaciones al modo de Epiménides (frag. 20), contrapone seriamente a la religión popular su dios *único* (frags. 23. 24. 26. 25):

> Un *dios es entre los dioses y entre los hombres el más grande,*
> *no comparable a los mortales en figura ni en pensamientos.*
> *Todo ojo, todo oído y todo pensamiento es su ser,*
> *siempre en el mismo lugar se mantiene sin movimiento*
> *y no es propio de él ir acá o allá, sino que*
> *sin esfuerzo abraza el todo con el poder de su espíritu.*

La ulterior noticia de que Jenófanes se imaginaba esférica a la divinidad (*esfairoeidés,* Dióg. L. IX, 19), nos aclara que el filósofo pensaba que el mundo esferoidal está penetrado en todas sus partes por la fuerza divina y espiritual que lo limita con su forma. Lo más importante es que aquí se expresa claramente por vez primera la idea de la *inmanencia de la divinidad* en el mundo. Esta divinidad ha superado todos los rasgos antropomórficos; es toda ella espípiritu e, inmóvil en sí, mantiene y sostiene el universo en movimiento, con todo lo que contiene. Jenófanes ha declarado además, explícitamente, que la esencia de la divinidad excluye toda jerarquía de dioses y toda imperfección (Ps. Plut. Strom. 4). Aquí tenemos pues la más radical contradicción del politeísmo antropomórfico y de su culto: un puro monoteísmo espiritualista en forma de panteísmo.

En comparación con esta su hazaña espiritual, que puso en conmoción toda la religión popular griega, las opiniones científico-naturales de Jenófanes son en detalle de importancia secundaria. Suponía que la Tierra se extendía infinitamente "hacia abajo" (frag. 28), recogía de Anaximandro la doctrina del origen de los organismos a partir del fango (frags. 29, 27, 33), identificaba, como Anaximenes, a Iris con el arco iris (frag. 32) y reconocía en el fuego de Santelmo —la fosforescencia que se ve en el alto mástil de los buques y que la fe popular atribuía a los dióscuros— un fenómeno atmosférico (Aët., II, 18, 1). Más importante es el hecho de que en Jenófanes podemos ver también el fundador de la geología. Observó conchas fósiles, peces fósiles y otros animales marinos en Siracusa, en Malta y en Faros (hoy Lesina, en la costa dálmata), y de sus observaciones pasó a la correcta inferencia de que en otro tiempo el nivel del mar había tenido que ser más alto (Hipp. Ref., I, 14, 4). Desgraciadamente, ese valioso punto de partida para la fundación de una nueva rama de la ciencia de la naturaleza no llegó a desarrollarse en la antigüedad, a pesar de que también el historiógrafo Janto (frag. 3) y Heródoto (II, 12) observaron lo mismo en otras regiones. De todos modos, el genial y polifacético Leonardo da Vinci

se sintió movido a sus investigaciones paleontológicas por el texto de Heródoto citado.

Jenófanes rebasó la filosofía natural de sus predecesores por el hecho de que incluyó también al *hombre* en el ámbito de su reflexión. Reconoció ya la relatividad de las percepciones sensibles, por ejemplo, la de la sensación dulce en el sabor de una fruta (frag. 38). Y con sus descubrimientos psicológico-religiosos ha entrado propiamente en el terreno de la *filosofía de la cultura,* complemento necesario de la filosofía de la naturaleza. A diferencia de Hesíodo, no pensaba que en el desarrollo de la cultura se diera una decadencia o descenso, sino un ascenso, y también en este terreno explicita las consecuencias de sus opiniones filosófico-religiosas (frag. 18):

Los dioses no lo mostraron todo a los mortales desde el principio,
sino que éstos hallaron lo mejor buscando en el curso de los tiempos.

Aquí polemiza Jenófanes evidentemente con los mitos de las divinidades promotoras de la cultura, Deméter y Dioniso, Hefesto, Prometeo y Atenea. Es evidente también que Jenófanes imagina como causa del progreso el descubrimiento o la invención; de esta noción nos queda por lo menos un ejemplo: la invención de la acuñación de moneda por los lidios (frag. 4). Es posible que se inspire en Jenófanes lo que cuenta Heródoto de la invención de los juegos de dados, huesecillos y pelota por los lidios. En este tema vemos al viejo pensador plantear una cuestión y emprender para su resolución un camino que más tarde será recorrido por la sofística.

Pero el mérito principal de Jenófanes consiste en que mientras los milesios empezaron por prescindir simplemente de la religión, él reconoció que la situación de la filosofía ante ella impone una lucha contra el mito, como creador del cual Jenófanes desenmascara al hombre mismo.

Un paso más por el camino de la espiritualización de la divinidad de Heráclito de Efeso. Carácter diametralmente diverso del de Jenófanes, cuyo aprecio a la observación empírica le repele (frag. 40), consigue sin embargo, por otros caminos, resultados muy parecidos a los de aquél, aunque más profundos: ello es una prueba de que en este período el pensamiento griego está destruyendo las formas míticas por un proceso necesario, elevándose hasta una libre consideración del mundo y del propio ser humano. Heráclito parte del hombre en su especulación (frag. 101): "Yo me busqué a mí mismo". Y en esta búsqueda tropieza con el elemento fundamental de la vida espiritual, el "logos", palabra que significa en griego tanto como "razón", "pensamiento" y "palabra" al mismo tiempo. Esta razón es sin duda común a todos, pero los más de los hombres se sirven tan mal de ella que pasan una especie de vida onírica y se rigen tan totalmente por impresiones subjetivas, prejuicios e intereses que podría pensarse que tuvieran una "razón paticular" (frags. 1. 2). La diferencia entre la gran masa sin pensamientos profundamente despreciada por Heráclito

y el reducidísimo número de los hombres de altura espiritual, como por ejemplo Bías de Priene (frag. 39), de los que puede decirse que "uno es para mí mejor que diez mil si es el más excelente" (frag. 49), se basa en la posesión o carencia de la capacidad de superar ese subjetivismo mediante el conocimiento racional de la esencia de las cosas, que permite llegar al juicio objetivo. Pero el supremo conocimiento que puede conseguirse es la comprensión del parentesco de la razón humana con la razón cósmica, del espíritu humano con el espíritu divino que gobierna el cosmos entero (frags. 41. 112). Heráclito imagina ese principio espiritual como atado a un sustrato material que halla en el "fuego" o éter, una especie de sustancia del calor. Este fuego dotado de razón, que se transforma en aire, agua, tierra y vuelve a sí mismo por el camino inverso, es la sustancia unitaria de las cosas todas, por diversas que ellas sean frags. 31. 59. 60. 76). "Este mundo, el mismo para todas las cosas, no fue creado por un dios ni un hombre, sino que fue siempre, es y será fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga rítmicamente" (frag. 30). De aquí derivan tres ideas fundamentales de Heráclito: la unidad de todos los entes, su eterno cambio y transformación y la inviolable legalidad de todo el acaecer.

El mundo es, pues, una unidad, es decir, un eterno y vivo proceso del devenir y el perecer, en constante transformación de la sustancia básica, el fuego dotado de razón. La pluralidad y variedad de las cosas nos esconde esa unidad, y así hacen también las contradicciones que se nos presentan y que la mirada más aguda y profunda descubre como relativas, fluyentes y cambiantes las unas en las otras, "invisible armonía" (frags. 54. 51). En el espíritu absoluto se disuelven esas contradicciones: "Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, hartura y hambre. Se transforma como el fuego cuando se le añaden perfumes y se le nombra entonces según los olores" (frag. 67). Hasta las contradicciones de los conceptos morales hallan en dios su unidad: "Para dios todo es hermoso y bueno y justo; sólo los hombres consideran injusto lo uno y justo lo otro" (frag. 102). Pero en el mundo visible, naturalmente, los contrarios se encuentran en lucha, y "la guerra es la madre de todas las cosas" (fragmentos 8, 53). Pero si se presta oído a la razón del cosmos, se reconoce que a pesar de ello todo constituye una unidad (frag. 50). El mundo discurre además en un eterno *cambio* del devenir y el perecer: "Todo se mueve, nada permanece" (Plat. Crat., 402 A), o, como parece haber dicho Heráclito: "Todo fluye" (Arist. Metaf., I, 6). "No es posible bañarse dos veces en el mismo río" (fragmento 91). Por último, todo procede según rigurosa *legalidad*. "El Sol no rebasará su carrera, y si lo hiciere, sabrían encontrarle las Erinis, ayudantes de Diké" (frag. 94). Diké es aquí la ley natural, y las Erinis, como ya en la Ilíada, sus ayudantes (Il., 19, 418).

Desde esta altura de su concepción cosmológica y religiosa, Heráclito se mueve contra la *falsedad de la imagen épica del mundo creada por Homero y Hesíodo.* A ambos alude la siguiente sentencia: "Pues ¿cuál es el sentido y el entendimiento (de la mayoría)? Siguen a cantores errantes y toman como maes-

tra a la plebe, sin saber que la mayoría de los hombres es mala, y que sólo pocos son buenos" (frag. 104). Aún más clara y duramente leemos en otro lugar (frag. 42): "Homero debería ser expulsado de los juegos a latigazos, y lo mismo Arquíloco", pues Homero no conoce siquiera el principio básico del mundo, la lucha (es decir, la diferenciación), sino que precisamente la condena por boca de Aquiles (Il., 18, 107) (Arist. Et. Eud., VII, 1), y Hesíodo, "el maestro de la mayoría", no se ha dado siquiera cuenta de que la noche y el día son lo mismo (frag. 57), esto es, no ha llegado, como Heráclito, al reconocimiento de de la mera apariencia de la contradicción. Con toda seguridad el viejo aristócrata Heráclito odiaba en Arquíloco el que éste, según su propia declaración (frag. 6), no sintiera haber perdido su escudo. Pero el distinguido caballero tiene, además, otra cosa que reprochar a Hesíodo y a otras grandes figuras: "El mucho saber no da espíritu (logos); pues en otro caso lo habría procurado a Hesíodo y a Pitágoras, y a Jenófanes y a Hecateo" (frag. 40). Por "logos" entiende aquí Heráclito agudeza del pensamiento, la cual lleva al conocimiento verdadero, a diferencia de los conocimientos de detalle, como los gigantescos de Hesíodo en la mitología, los de Pitágoras en la astronomía y la matemática (fragmento 129) y los de Jenófanes en la cosmología, la geología y la etnología. Hablando así piensa Heráclito en todos los conocimientos empíricos que el helenismo de la época resumía en la palabra "historíe" (es decir, información reunida, a diferencia del pensamiento lógico-especulativo con el que intentaba penetrar en la esencia, en la naturaleza —*fisis*— de las cosas (frag. 1).

Ya lo visto muestra que Heráclito se siente con su concepción del mundo en contraposición con el mundo mítico de la poesía épica; pero tampoco faltan indicios de una *crítica de la religión popular,* trátese del culto oficial a los dioses de la polis, la catártica o del culto de los misterios. Con el sagrado celo de un poeta condena esas ceremonias religiosas: "En vano intentan purificarse manchándose de sangre, como uno que, caído en la suciedad, quisiera lavarse con suciedad. Más bien se tomaría por loco a un tal hombre viéndole hacer eso. Y a esas imágenes oran, como uno que charlara con casas, sin saber lo que son los dioses y lo que son los héroes" (frag. 5). A la primera parte de ese fragmento corresponde otra formulación aún más dura: "Los puercos se revuelcan en la suciedad, las aves de corral en el polvo y la ceniza" (frag. 37). Con esas palabras el filósofo se opone a la costumbre, entonces muy difundida, de la purificación ritual según el principio de "sangre por sangre", tal como la realizaban Epiménides y otros sacerdotes. Y a propósito de la veneración de estatuas, Heráclito ha comprendido seguramente que la muchedumbre las identifica pura y simplemente con los dioses representados, es decir, que no tiene idea alguna del real ser espiritual de una divinidad. Esta concepción de las imágenes no ha podido destruirse nunca hasta ahora en las masas fieles, ni siquiera cuando los cultos no veían ya en las imágenes más que figuras recordatorias de la divinidad; así lo prueba la disputa de las imágenes siglos más tarde. No es imposible que Heráclito, cuya ciudad natal, Efeso, perteneció decenios enteros

durante su vida al imperio persa, recibiera una inspiración de la religión sin imágenes de los persas, recordada también por Heródoto (I, 131), o, al menos, una confirmación de su propia concepción de la naturaleza puramente espiritual de la divinidad. Tampoco las religiones de los misterios son de su gusto: indica por lo menos que los misterios "se celebran de modo no santo" (frag. 14). Ello no obstante, Heráclito se esfuerza por dar un sentido a las formas religiosas existentes, siempre que éstas se entiendan correctamente. Así dice acerca de la procesión fálica dionisíaca: "Si no fuera Dioniso aquel por el que se hace la procesión y se canta el himno fálico, se trataría de un acto vergonzoso. Pero Hades y Dioniso, en cuyo honor se entusiasman y hacen fiesta, son uno y lo mismo" (frag. 15). Así pues, el culto exteriormente repugnante queda justificado por el contenido ideal interno del mismo: Dioniso, el dios de la vida, es idéntico con Hades, el dios de la muerte. Su veneración tiene pues en sí un contenido de verdad: la confusión de la vida y la muerte, del placer y el dolor, lo que corresponde a la doctrina heraclitea de la mera apariencia de las contradicciones. Análogamente pensaba Heráclito acerca de los demás dioses, por ejemplo, acerca de Zeus: "Uno, lo único sabio, quiere y no quiere ser llamado con el nombre de Zeus" *(Zenós)* (frag. 32). Con esto quiere decir Heráclito: si al pronunciar la palabra "Zeus" se piensa en el dios antropomórfico y personal de Homero, la divinidad no quiere ser llamada así; pero si se reconoce en el nombre, por la alusión del lenguaje mismo (*zên* = vivir), al "Viviente", entonces la divinidad quiere ser llamada así, y el nombre corresponde a la esencia. Tal es la profunda comprensión conseguida por Heráclito de la esencia de la religión, comprensión que lo sitúa aún por encima de Jenófanes: Heráclito ha descubierto el *carácter simbólico de la religión*. La religión no es verdad real, como suele entenderse erróneamente, sino que sólo da símbolos de la verdad. Si no se reconoce esa significación suya, todo termina en ceremonias vacías, mientras que si se apresa su sentido se revela su contenido espiritual. De este modo reconoce Heráclito su derecho al elemento irracional de la religión, y puede entender la mántica del Apolo délfico (frag. 93) y de la Sibila, "llena del dios" (frag. 92). Con el descubrimiento del carácter simbólico de la religión, Heráclito ha puesto a la luz del día una fuente inagotable de equívocos que se originan de la ignorancia de ese hecho. Pero, por otra parte, con su *reinterpretación de los mitos,* ha lanzado entre la religión y la filosofía un puente demasiado cómodo y que hasta fines de la Antigüedad tentará por ello intensamente. Esa solución demasiado fácil dio lugar al doble juego del filósofo que, al permitirle mantener al mismo tiempo una correcta piedad, perjudicó a la verdad de su obra y a la sinceridad de su pensamiento.

Heráclito fue mucho menos físico que los milesios. No le interesan los detalles científico-naturales. Incluso la astronomía recibe de él mucho menos cultivo que de Jenófanes. Lo principal de su fuego dotado de razón no es el fuego, sino la razón. Y el hecho de que creyera que la corporeización de la razón se encuentra sobre todo en el fuego puede estar también en relación con

el papel que vio sin duda desempeñar al fuego en el culto de los persas, en los que era considerado el "santísimo espíritu" de Ahura Mazda.[3] Efeso, la ciudad de Heráclito, fue una encrucijada en la que se encontraron la cultura helénica y la oriental, y la Artemis (Diana de Efeso) venerada en su famosísimo santuario se parecía más a la "gran Madre" adorada en la Frigia y en otros países del Asia Menor que a la diosa griega de aquel nombre. Heráclito espiritualiza la *naturaleza.* Esta no es para él el mundo externo de los fenómenos, sino su núcleo más íntimo, la fuerza creadora presente en todas las cosas, la cual no se sorprende sino cuando "se escucha atentamente" a éstas (frag. 112); pues "la naturaleza gusta de ocultarse" (frag. 123). Por eso no puede aferrarse con la percepción sensible (frag. 107), sino sólo con el pensamiento (frags. 17. 112, 113, 116). El pensamiento es la propiedad principal del *alma,* la cual está intrincada plenamente en el proceso cósmico. Pues las almas "se exhalan de lo húmedo" (frag. 12), es muerte para ellas el agua (frag. 36), y "el alma seca es la más sabia y la mejor" (frag. 118). El alma contiene en sí la razón (fragmento 45). No puede hablarse en Heráclito de inmortalidad personal, a pesar de algunas manifestaciones oscuras y erróneamente comprendidas en las que se ha querido ver esa doctrina. La muerte no tiene ninguna importancia (fragmento 96).

La concepción de Heráclito es un *panteísmo* cerrado y consecuente, el cual, comparado con la doctrina de Jenófanes, emparentada con la suya, tiene la especial excelencia de precisar con claridad el parentesco, incluso la identidad cualitativa de la razón humana con la cósmica, del espíritu humano y el espíritu divino inmanente al mundo. Esto se manifiesta con especial claridad en la *filosofía de la cultura* heraclitea. Según su teoría del *lenguaje* —tema que él ha sido el primero en suscitar—, las denominaciones de las cosas, las palabras, no son arbitrarias, sino que están naturalmente dadas. "La palabra es una imitación de la cosa" a la que denota (Plat. Crat. 430 A), esto es, la esencia de la cosa se expresa en su denominación, en la palabra. Así por ejemplo, el nombre de Zeus significa "el Viviente", y con eso se expresa la esencia de la divinidad.

Heráclito no se detiene ante razonamientos artificiosos para probar su teoría. La doctrina de los contrarios le sirve, por ejemplo, para documentar de nuevo la teoría basándose en la palabra griega que significa arco, *biós.* "El nombre del arco es vida *(bíos),* y muerte su obra" (frag. 48). La muerte y la vida no son más que contrarios aparentes, idénticos en realidad. Todo el resto de la cultura, todas las *leyes, costumbres* e *instituciones,* todo lo que el griego llama *nómos,* se desprende de la ley cósmica: "Todas las leyes *(nómoi)* humanas se alimentan de *la* ley divina. Ésta, en efecto, impera cuanto quiere y basta para todo y lo tiene todo en su poder" (frag. 114). Así se explica también que Heráclito se esfuerce tanto por ver un sentido en las representaciones y las ins-

3. Yasna 36, en A. Bertholet, p. 335.

tituciones religiosas. Evidentemente, no todas las leyes ni todos los ordenamientos son del mismo valor, como tampoco es la razón igualmente poderosa en todos los hombres; no obstante, ley y costumbre, el *nómos*, son ya un bien en sí, por el cual "debe luchar el pueblo como por sus murallas" (frag. 44). Esta concepción no obsta a una crítica de instituciones particulares. Heráclito era aristócrata de nacimiento. Procedía de la más distinguida familia de Efeso, familia en la que era hereditaria la dignidad real de sacerdote de la Deméter de Eleusis. Sin ambiciones él mismo, cedió sus derechos a su hermano. Pero en *política* fue un enemigo acérrimo de la tiranía popular y de la democracia.

Obligó al tirano Melancomas a deponer su poder y rechazó una invitación del rey Darío I, que le llamaba a la corte persa, aunque no era ningún enemigo de la monarquía legítima o tradicional (frag. 33). En cambio se encolerizó por la instauración de la democracia en Efeso, la cual tuvo como consecuencia la expulsión de su amigo Hermodoro. En sus palabras se nota aún el intenso odio, expreso en una crítica radical del principio igualitario democrático: "Todos los efesios adultos deberían ahorcarse juntos y dejar la ciudad a los jóvenes. Pues han desterrado a Hermodoro, el más excelente de ellos, pensando: nadie entre nosotros debe ser el más excelente, y si alguien lo es, que lo sea en otro lugar y entre otros hombres" (frag. 121). La política no puede evitar luchas internas y externas, y por eso la guerra es para Heráclito un principio mundial no sólo en sentido metafórico, sino también en sentido estricto, como medio de la selección heroica de los individuos y las naciones, puesto que "hace a los unos esclavos, y a los otros libres" (frag. 53).

Heráclito ha influido intensa y duraderamente en la posteridad. Por su doctrina de que el mundo, el objeto principal del conocimiento, se encuentra en eterna transformación, en constante fluir, dio a los sofistas motivo para las primeras reflexiones de teoría del conocimiento, reflexiones continuadas luego por la escuela escéptica. Por mediación de su discípulo Cratilo desencadenó Heráclito en Platón la aspiración a un firme objeto suprasensible del conocimiento, y la stoa enlazó con su metafísica y su teología. Y Sócrates, al que Eurípides dio a leer los difíciles escritos de Heráclito, juzgó sobre ellos: "Lo que he entendido es noble, y creo que también lo es lo que no he entendido". Hay monedas del imperio romano que representan a Heráclito, cuyo nombre recordaba el de Hércules (Heracles), con la maza de este héroe, lo cual revela probablemente la intención de representarlo como héroe del espíritu que, con el poder del "logos", libera de errores a la humanidad y abre camino a una nueva concepción del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

BURNET, John: *L'Aurore de la philosophie grecque* (trad. del inglés). París, Payot, 1952
FARRÉ, Luis: *Heráclito (Exposición y Fragmentos)*. Buenos Aires, Aguilar, 1959

GIGON, Olof: *Der Ursprung der gr. Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basilea, 1945
GIGON, Olof: *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig, 1935
JAEGER, Werner: *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. cast.) Fondo de Cultura Económica. México, 1951
MONDOLFO, Rodolfo: *Naturaleza y Cultura en los orígenes de la filosofía* (en el libro *En los orígenes de la filosofía de la cultura)*. Buenos Aires, Hachette, 1960
MAZZANTINI, Carlo: *Eraclito*. Turín, 1945
SCHUHL, Pierre-Maxime: *Essai sur la formation de la pensée grecque*. París, P.U.F., 1949
SPENGLER, Osvaldo: *Heráclito* (trad. cast.). Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947
THOMPSON, G. D.: *The first Philosophers*. Londres, 1955
UNTERSTEINER, Mario: *Senofante, Testo e frammenti*. Florencia, 1955

Capítulo IV

EL OCCIDENTE GRIEGO: DESDE PITÁGORAS HASTA EMPÉDOCLES Y EPICARMO

En tiempos de Polícrates, y probablemente a causa de la instauración de su tiranía (hacia el 532), Pitágoras de Samos abandonó su patria y se instaló en Crotona, en la Italia meridional. La tradición, que hizo de él un ser maravilloso en la leyenda elaborada por el neopitagorismo y el neoplatonismo, no nos permite ver más que una sombra gigantesca. Tres cosas seguras nos cuenta de él la tradición: que enseñaba la doctrina de la transmigración de las almas, que desarrolló estudios matemáticos y astronómicos y que reunió a sus discípulos en torno suyo en una asociación organizada. Pues lo que propiamente le importaba, así como a su comunidad, era la "vida pitagórica". Pitágoras quería apartar a los hombres del "camino ancho" y llevarlos al abrupto sendero de su forma de vida. Así vemos de nuevo aparecer aquí los aspectos teorético y práctico característicos de la "sabiduría" griega.

Pitágoras ha recogido de los órficos la *doctrina* de la transmigración de las almas, pero la ha espiritualizado un tanto. La "purificación" del alma de la sensualidad y su liberación del cuerpo no puede conseguirse mediante la ascesis externa, como el abstenerse de carnes, sino mediante la actividad espiritual y la autoeducación moral. El pitagorismo es así un aristocratismo del espíritu y del carácter. La doctrina de la transmigración de las almas se basa en la idea del parentesco de todas las cosas vivas. Los pitagóricos dedujeron de ella la compasión por los animales, el trato humano a los esclavos y la igualdad moral y espiritual de la mujer respecto del hombre. Pero como, por otra parte, cada encarnación de un alma tiene lugar según su culpa y su mérito, es posible establecer una escala de valoración de los hombres en un ascenso desde los grados de ocupación más bajos hasta los más altos. Así combinó el pitagorismo la alta valoración de la real nobleza de alma con una humana comprensión de los retrasados y los inferiores.

El principio fundamental de la *ciencia* y de la filosofía pitagóricas dice que

el *número* es la esencia de todas las cosas. Por raro que esto suene, resulta comprensible cuando se añade que los pitagóricos llegaron a esa doctrina movidos por la observación de que la diversa altura de los sonidos depende de la longitud de las cuerdas del instrumento musical, y que, por tanto, los intervalos musicales pueden expresarse por determinadas proporciones matemáticas. Así *pasaron de la música a la matemática,* en la que se hicieron famosos por el teorema llamado de Pitágoras sobre el triángulo rectángulo, el cual, por lo demás, era ya conocido de los babilonios y de los indios. Los pitagóricos consideraban que las formas matemáticas más perfectas son, entre las superficies, el círculo, y entre los cuerpos la esfera. Así llegaron a la idea de que los cuerpos celestes son esféricos, tanto la Tierra cuanto los astros, y a la idea de que los planetas se mueven en órbitas circulares; así crearon los fundamentos de la *astronomía,* ulteriormente desarrollada por las generaciones pitagóricas siguientes (Filolao, Arquitas). Todo ello les movió a ver en el mundo un cosmos, un orden normativo fundado en el número y la medida.

Comparado con la filosofía jónica del Oriente, el pitagorismo abre caminos completamente nuevos. Con la promoción del número, lo más abstracto que puede pensarse, a la dignidad de principio del universo, el pitagorismo halló una idea que, siendo ella misma incorpórea, determinaba sin embargo el ser del mundo de los cuerpos y parecía indisolublemente ligada con éste. La doctrina permitía además que el mundo se manifestara como orden, como *armonía,* lo cual llevaba a la *ética* y la *política,* en las que se sentaba la exigencia de un orden armónico de la vida individual y social. El mayor contrario de ella era la "anarquía", considerada consiguientemente como el mayor de los males que debían ser evitados en ambas. El individualismo jónico, con su resistencia a todo sometimiento y su inclinación a un ilimitado disfrute de la vida, se había acercado peligrosamente a la anarquía. El pitagorismo significa así un consciente apartamiento de ese reblandecimiento jónico y una inclinación hacia el espíritu dórico, amigo de la dureza y de la disciplina y que había tomado pie en numerosas colonias de la Magna Grecia. Esa tendencia al endurecimiento y al autodominio se concertaba perfectamente con el dominio de los instintos, exigido por la doctrina de la transmigración de las almas, con su alusión a un juicio que debía esperarse en el más allá después de la muerte. De ese juicio dependerían las ulteriores consecuencias en la cadena de las transmigraciones o metempsícosis. Dadas las grandes exigencias que ponía la comunidad pitagórica, el ingreso en la misma dependía de severos criterios de selección. Esta se apoyaba en un examen de las capacidades físicas y espirituales del candidato, el cual tenía que superar luego un cierto período de silencio y duras pruebas diarias.

Con ello se tendía a serena concentración y contemplación, las cuales, empero, no eran fines en sí mismas, sino que sólo debían constituir la preparación para una vida activa. Los miembros de la comunidad, así educados, estaban unidos por una estrecha amistad que no sólo procuraba ayuda material en malos

momentos según el principio "la propiedad de los amigos es común", sino que llegaba además hasta el sacrificio de la vida por el amigo, el más conocido ejemplo de lo cual es la historia de Damón y Fintias, celebrada por Schiller. Desde el punto de vista político la comunidad mantuvo su sello aristocrático, pues no veía la justicia en la igualdad democrática, en la "igualdad aritmética", sino en una distribución de los derechos según el rendimiento de cada cual, lo que se llamaba "igualdad geométrica" (Plat. Gorg., 508 A, Politeia, VIII, 558 C). La comunidad pitagórica, deseosa de implantar una reforma moral de la vida, consiguió efectivamente el poder político en una serie de ciudades de la Magna Grecia, hasta que en la segunda mitad del siglo v un movimiento democrático barrió el poder de aquellas comunidades aristocráticas (*sinédria*) mediante revoluciones violentas.

No está completamente clara la actitud del pitagorismo respecto de la *religión*. El propio Pitágoras parece haber sido opuesto a los sacrificios cruentos, y no ofreció al Apolo Delio más que trigo, cebada y panes. Apolo, dios especialmente venerado por los dorios, parece haber sido también el dios preferido de los pitagóricos. Además, consideraron probablemente divinos a los astros, doctrina que aún tiene sus ecos en la teoría platónica de los "dioses visibles" (Tim., 40 D). A pesar de todo parecen haber asumido una actitud crítica ante los antiguos mitos. Por lo menos, un tardío "Viaje de Pitágoras por el Hades" contaba que el filósofo se había encontrado en el Hades con el alma de Hesíodo, trinando y atada a una columna de bronce, mientras la de Homero estaba colgada de un árbol y rodeada de serpientes. Y ello "como castigo por lo que habían dicho acerca de los dioses" (Dióg., L., VIII, 21). Tanto esto como la prohibición del juramento, que está bien documentada, aluden a intentos de dignificación de la religión popular en el círculo pitagórico.

Además de la música, la matemática y la astronomía, la *medicina* tiene que haber gozado de temprano cultivo en los círculos pitagóricos. Heródoto (III, 125, 129 ss.) cuenta los asombrosos destinos del médico *Democedes* de Crotona, cuyo padre había sido sacerdote de Asclepio en Cnido y él mismo médico de éxito en Egina, Atenas, la corte de Polícrates en Samos y la de Darío en Susa. Aún más importante es *Alcmeón* de Crotona, que merece el honroso nombre de primer fisiólogo griego. Basándose en la disección de animales, localizó en el cerebro el órgano central de la vida anímica, lo que le movió a abandonar la doctrina de la metempsícosis, aun manteniendo la creencia en la inmortalidad. Pues creía que la causa de la inmortalidad del alma era su automovimiento, que es propiedad en común con los astros. Consideraba el organismo como una armonía de las fuerzas que obran en él: la salud se basa en el equilibrio de esas fuerzas, y la enfermedad consiste en el predominio de una de ellas sobre las demás, por ejemplo, del frío sobre el calor. En la cirujía, Alcmeón osó por vez primera extirpar un ojo. Es característico de este personaje el paso de la especulación filosófica a segundo término y la dedicación a un sano empirismo que

era lo único que en aquel momento podía permitirle nuevos progresos en su ciencia.

PARMÉNIDES de Elea, que más tarde fue discípulo de Jenófanes, está relacionado con el pitagorismo por su primer maestro, Ameinías. La importancia de Parménides se debe a su aguda distinción entre la percepción sensible y el pensamiento, distinción con la cual intentó rebasar las manifestaciones escépticas de Jenófanes (frag. 34). En su poema didáctico, cuya introducción finge una revelación por la diosa de la verdad, el pitagorismo se presenta entre las "opiniones" erróneas de los mortales. La verdad es sólo el ser no nacido, eterno, inmóvil e inmutable, sólo aprehensible por el pensamiento. Todo lo que contradice esas cualidades, todo el mundo fenoménico por tanto, es puro engaño de los sentidos. Mediante esa absoluta recusación del testimonio de los sentidos, Parménides transforma el panteísmo de Jenófanes en un rígido panlogismo, y su concepto del ser cae plenamente bajo la condena de Kant: "Los conceptos sin intuición (sensible) son vacíos". Si aquellos predicados del ser se aplicaran sólo a la divinidad inmanente, encubierta por el ropaje del mundo fenoménico —como es el caso en Jenófanes—, aún podrían admitirse. Pero como Parménides declara que el ser es limitado, y además comparable "a la masa de una esfera bien redondeada, la cual se encuentra en equilibrio en todas partes a partir del centro" (frag. 8, 42 ss.), parece que esos adjetivos afecten al esférico universo. Así por lo menos lo han entendido Platón y Aristóteles cuando califican a Parménides y a su escuela de "paralizadores del cosmos" (Teet. 181 A) y de "investigadores de la antinaturaleza" (Arist. en Sexto Emp. adv. math., X, 46). Con su doctrina constituye Parménides la contradicción plena de Heráclito, contra el cual polemiza, por lo demás, perceptiblemente (frag. 6, 5 ss.). Dada su actitud epistemológica, no son de esperar de él descubrimientos ni nuevas comprensiones del acaecer cósmico. Más tarde se le ha atribuido el descubrimiento de la esfericidad de la tierra y de la identidad del lucero del alba con el de la tarde, pero ésas son seguramente reminiscencias pitagóricas que él recogería en la segunda parte de su poema. También es consecuente Parménides cuando no ve en los nombres de las cosas, a diferencia de Heráclito, más que arbitraria convención humana.

Es difícil precisar su *actitud respecto de la religión*. Es evidente que en su rígido monismo sin colores no podía caber el movido y polícromo mundo de los dioses griegos. Las potencias divinas son en Parménides o bien alegorías —como, en la introducción de su poema (frag. 1), las helíades, Diké que guarda las llaves y la "diosa" que le revela la verdad— o bien seres elementales como el agua y la tierra, el aire y el éter, que parece haber identificado con Hera y Zeus, mientras identificaba el Sol con Apolo. De Hesíodo ha tomado probablemente la figura de Eros (frag. 13). En la primera parte de su poema, que es la positiva, no toma posición alguna respecto de la religión.

Su discípulo ZENÓN de Elea intentó justificar la paradójica y plena recusación de la percepción sensible por Parménides mediante agudas argumentacio-

nes, sofísticas en el fondo, de la supuesta absurdidad de las nociones de multiplicidad, cambio, corporeidad y movimiento de los entes. Por esta habilidad le dio Platón el nombre de "eleático Palamedes" (Fedr., 261 D), y más tarde se vio en Zenón el fundador de la dialéctica y la erística, esto es, un precursor de la sofística.

El último de los eléatas, Meliso de Samos, que en el 441 antes de Jesucristo se enfrentó, como estratega de su patria, con los estrategas atenienses Pericles y Sófocles, convirtió el limitado ser de Parménides en un ser ilimitado. Por lo que hace a los dioses, se negaba a hacer cualquier declaración, pues según él no hay conocimiento alguno de ellos (Diόg., L. IX 24). Los eléatas, especialmente Parménides, son los antípodas de Heráclito. Eléatas y heracliteos coinciden en dar al pensamiento el predominio sobre la percepción sensible, pero llegan así a resultados contrapuestos: los unos a un eterno devenir y perecer, los otros a un ser inmutable. Entre estas dos concepciones contrapuestas establecen un puente los sistemas mediadores de Empédocles, Anaxágoras y el atomismo, al conservar la eternidad y la inmutabilidad, pero no la ausencia total de movimiento del ser parmenídeo, para sus elementos, y negando así un devenir y perecer absoluto, como los eléatas, pero admitiendo, con Heráclito, un devenir y un perecer relativo para las cosas particulares, bajo forma de unión y separación de las sustancias primitivas.

En la fáustica personalidad de Empédocles se suman la física jónica y la mística psicagógica órfico-pitagórica y constituyen una nueva y característica unidad. Sus dos poemas "Acerca de la naturaleza" y las "Purificaciones" (*Katharmoí*) no se encuentran en contradicción, sino que se complementan recíprocamente. Ambos se declaran revelación y exigen fe (*pístis*) (frag. 4, 2; 71, 1; 114, 3). En el poema sobre la naturaleza la vida terrena no es más que una "vida sedicente" (frag. 15, 2) en la que "caemos" (frag. 2, 8); lo mismo afirma el poema sobre las purificaciones; y, a la inversa, también éste presupone la fuerza de la discordia (*neikos*, frag. 115, 4 y 14), la cual es en la estructura del mundo terreno el contrapeso imprescindible del amor (*filótes*, frag. 17, 19). Empédocles se diferencia de todos los anteriores pensadores griegos por el hecho de que el conocimiento de la naturaleza no es para él fin en sí mismo, sino medio para el dominio de la naturaleza (frag. 111). Y como Empédocles utilizó su saber para conseguir como médico la salud de muchos enfermos físicos y mentales, y para obtener como técnico la desecación de un territorio pantanoso por medio de una canalización, con lo cual, según parece, pudo frenar una epidemia de peste que amenazaba a Selinunte, resultó para el asombrado pueblo, como el propio Fausto, una especie de hombre milagroso que disponía de fuerzas mágicas; su modo solemne de presentarse en público, manifestación sin duda de una intensa conciencia de sí mismo, contribuyó probablemente a conseguirle esa fama. Pues como un profeta enviado por Dios iba Empédocles de ciudad en ciudad para indicar a los hombres "el camino de la salud" (frag. 112, 9).

La concepción empedoclea del mundo es un curioso *dualismo*. Hay dos

mundos: el de los sentidos, o terreno, y el suprasensible, o celeste. Los seres orgánicos —plantas, animales, hombres— constituyen el puente entre ambos. Puesto que estos seres son habitáculo de las almas de demonios procedentes del mundo celeste y que, por causa de alguna culpa, han merecido como castigo el venir a encarnarse en la corporeidad por treinta mil años; en esta existencia terrena, que tiene los colores del infierno, deben arrastrarse a través de diversas encarnaciones hasta que llegan a los más altos grados de la vida, como príncipes, profetas, cantores o médicos, y desde esa fase pueden volver a la bienaventurada existencia divina, como compañeros de los inmortales, comensales de ellos e inmortales a su vez (frag. 146, 147). Tal es el caso del propio Empédocles, el cual se ve en esta tierra en la que reina todo mal (frag. 118, ss.) como un "mendigo errante desterrado por la divinidad" (frag. 115, 13 s.), pero también, otras veces, luego de haber sido ya joven y muchacho, pájaro, pez y planta (fragmento 117), como "ya no mortal", sino "dios inmortal" (frag. 112, 4), como un dios-hombre que ya en vida goza de veneración religiosa (frag. 112, 8), igual que en otro tiempo Pitágoras (frag. 129). Como tal dios-hombre concibe Empédocles su tarea como la de llevar a los hombres al conocimiento de su verdadero ser y de su verdadera situación, y, al mismo tiempo, al conocimiento del verdadero ser de la divinidad y del modo correcto de venerarla, esto es, a la verdadera piedad.

El objetivo es, pues, una reforma religiosa; el griego no puede imaginarse una reforma más que como un conocimiento más profundo, y el camino del conocimiento pasa por la *investigación* de la naturaleza. En este punto llega Empédocles a una *física* estrictamente mecanicista en la que quedan también incluidos los seres orgánicos, portadores de las almas demónicas. Los elementos fundamentales del mundo son la tierra, el agua, el aire y el fuego, unidos originariamente en el "sfairos", pronto separados por la fuerza de la "discordia" o lucha, y luego repetidamente unidos por la fuerza del "amor" o amistad (fragmentos 17. 20. 22). Esta doctrina vale tanto del mundo en su totalidad como de los seres individuales. En estas fuerzas semimísticas aunque asumen el papel de la atracción y de la repulsión físicas, es fácil reconocer las divinidades hesiódicas Eros y Eris, así como la "guerra" heraclitea. Pero al mismo tiempo obra en la doctrina la tesis parmenídea de que no hay devenir ni perecer absolutos.

Por eso el filósofo no utiliza estos dos últimos términos sino "en razón de la costumbre"; pero en realidad no hay más que unión y separación de las sustancias elementales imperecederas (frags. 8. 9). Todo, el origen de los cuerpos cósmicos como la formación de los seres orgánicos, se realiza según una estricta causalidad mecánica, según la ley de la supervivencia de lo más adecuado y partiendo de formas más rudimentarias y no aptas para la vida (frag. 57 ss.). La Tierra se encuentra en el centro del universo. Se distinguen las estrellas fijas y los planetas, y se da una explicación correcta de los eclipses. La luz, considerada por Empédocles como sustancia material desprendida de los cuerpos luminosos, necesita tiempo para llegar del Sol a la Tierra. su investigación se extiende a la naturaleza entera, hasta la estructura y las funciones de los órganos de los seres

vivos y de las plantas. En el hombre, la percepción sensible tiene que ser complementada y rectificada por el pensamiento. Empédocles señala el corazón como sede del pensamiento, por ser el punto de partida de la red sanguínea; esto significa un retroceso frente al descubrimiento de Alcmeón de la importancia central del cerebro. Empédocles parece haber pensado que la conciencia se encuentra en diversos grados en todos los géneros de seres vivos. Dedujo las diferencias de temperamentos y talentos partiendo de las diversas mezclas de los elementos en los individuos particulares. Explicó el sueño y la muerte por el enfriamiento de la sangre, y reducía también los sueños y las enfermedades psíquicas a causas naturales. En relación con la importancia que concedía a la observación de la naturaleza está su utilización del razonamiento analógico para explicar un fenómeno natural poco comprensible intuitivamente mediante su comparación analógica con otro de fácil captación sensible. En este contexto hay que citar también la importancia que daba al experimento. Con sus descubrimientos de interconexiones psicofísicas infirió un golpe considerable a la creencia en los demonios, y con todas sus investigaciones naturales allanó el camino a la medicina, entonces en la cuna.

Pero ni siquiera el conocimiento de la naturaleza —para llegar al cual hace falta un "sentido puro" (frag. 110, 2; cfr. 3, 2) y cuya posesión levanta por encima de los demás hombres— basta para liberar de las ataduras de la corporalidad; esta liberación exige además una correcta comprensión de la esencia de la divinidad; y la proclamación de ésta llevó a Empédocles al terreno de la *reforma religiosa.* Esta reforma debía permitir a los hombres "desembriagarse de la miseria" (frag. 114), según una expresión de profundo pesimismo acerca de la vida terrena y que está estrechamente emparentada con las ideas órficas, pues la raíz de todos los males está en las erróneas representaciones de los dioses, y por ello canta Empédocles al hombre feliz que se ha liberado de las mismas (frag. 132):

Feliz el que ha logrado un tesoro de espíritu divino;
desgraciado el que aún se encuentra preso en la oscura locura de los dioses

Empédocles quiere promover la liberación de esa prisión (frag. 113, 4):

Pues de los dioses bienaventurados quiero anunciar buenos pensamientos.

Sus dioses son completamente diversos de los dioses populares. Identifica éstos con sus elementos: Zeus con el fuego, Hera con el aire, Hades con la tierra y la diosa local siciliana Nestis ("Sobriedad") con el agua (frag. 6). En otros lugares identifica a Hefesto con el fuego (frags. 96, 3; 98. 2). Afrodita y Eris son sus fuerzas de la atracción y la repulsión (frags. 17, 24 ss.; 20, 4). Helios y Selene son el Sol y la Luna como astros (frags. 40, 45), y Cronos es el planeta Saturno (A 55 Diels). También llama "dios" a su *sfairos,* y tiene mucho interés en alejar de él toda figura humana (frag. 29), lo mismo que le ocurre con

el "espíritu santo", el cual recorre el mundo entero con sus rápidos pensamientos y al que parece haber llamado Apolo (frag. 134). Cualquiera que sea la relación de esta suprema o total divinidad con los demonios que son las almas, lo que está fuera de duda es que el Olimpo homérico ha desaparecido aquí completamente, y que sus dioses quedan transformados en seres y fuerzas naturales. Empédocles cuenta incluso —en una reinterpretación del mito de la edad de oro— que al principio de la humanidad hubo una fase en la que no se sabía nada de Ares, Zeus, Cronos y Posidón, sino que dominaba sola la "reina Cipris" (Afrodita), la cual, empero, no era venerada con sacrificios sangrientos, sino sólo con piadosas ofrendas de mirra, incienso, miel y cuadros de animales (frag. 128). Con esto llega Empédocles al centro de sus concepciones religiosas. La "oscura locura" consiste en la exigencia de sacrificios cruentos, propia de la religión dominante, pues en esos sacrificios no es seguro que bajo el hacha sacrificial no esté gimiendo el alma de un pariente (frag. 137).

Por esa misma razón el comer carne parece al filósofo un tipo de canibalismo (frags. 136, 139). También le escandalizaba la tala violenta de árboles (fragmento 140); pero, al igual que los pitagóricos, tuvo que limitar la reducción de la consumición de plantas a las habas (frag. 141). El ideal sería una pacífica comunidad de todos los seres vivos. Si realmente quería realizar una reforma religiosa en ese sentido, contentándose con la veneración de Afrodita y la de Apolo —dios, por lo demás, muy venerado por los dorios— como símbolos del amor y de la pureza, y evidentemente con supresión de todos los sacrificios cruentos, Empédocles tenía necesariamente que hacerse con el poder político, dada la intrincación tan íntima de la religión y el estado. No puede dudarse de que Empédocles desarrolló una intensa *actividad política*. Pero es poco verosímil que, como dice la tradición, lo hiciera en las filas del partido democrático, tras renunciar a la corona real que se le ofreció; en este caso habría debido luchar contra la aristocracia, apoyándose en el demos. En todo caso, su actividad política le costó por último el destierro, y parece que murió en el Peloponeso. En sus intervenciones políticas era un orador de mucho empuje, hasta el punto de que Aristóteles lo cita como fundador de la retórica (Sof. El., 33). El sofista Gorgias fue discípulo de Empédocles en este arte.

La influencia de Empédocles ha sido muy intensa. Su doctrina de los cuatro elementos ha dominado la física durante dos milenios, y su explicación puramente mecanicista de la naturaleza entusiasmó aún al poeta romano Lucrecio. Sus estudios sobre las plantas han sido fecundos para la botánica incluso en la época de Teofrasto. A través de sus discípulos Pausanias y Acron, Empédocles ha sido el fundador de la escuela médica siciliana, y los escritos hipocráticos toman doctrinas de él—así como combaten otras. Aunque místico en la problemática de los fundamentos últimos de la existencia, Empédocles ha cultivado del modo más intenso el conocimiento racional, y aunque fracasara prácticamente su intento de reforma religiosa, sigue en pie su ruptura con la religión del mito, en cuyo lugar colocó el conocimiento racional del mundo.

El poeta EPICARMO, al que nada menos que Platón (Teet., 152 E) ha colocado junto a Homero, creador de la "tragedia" (es decir, de la poesía seria), como creador de la comedia, es testimonio importante de que el espíritu filosófico llevado al Oeste por Pitágoras y Jenófanes arraigó en la agitadísima y muy despierta población siciliana, y de que en Sicilia se leía incluso el libro del "oscuro" Heráclito. Es cierto que Epicarmo no presenta ningún sistema filosófico y que no puede situársele en ninguna tendencia filosófica determinada — aunque ya en la Antigüedad hacían de él un pitagórico —, pero es un aficionado filosófico de mucha cultura y, como suele ocurrir en estos casos, un ecléctico. Pero en su poesía sabe aprovechar con virtuosismo, en serio o en broma, las ideas filosóficas de que tiene noticia o que él mismo ha asimilado. La siguiente sentencia fue célebre en todo el mundo antiguo (frag. 250):

Sé sobrio y aprende a dudar: esa es la médula del espíritu.

Aristóteles (Met., III, 5) ha puesta ya en relación con Jenófanes (frag. 34) la distinción de Epicarmo entre verdad y verosimilitud (frag. 252). Como para los pensadores jónicos, la naturaleza es animada para Epicarmo. Prueba de ello es el instinto de los animales, los cuales hacen lo oportuno sin haber aprendido a hacerlo. Pues la naturaleza es su propia maestra (frag. 172).[1] Epicarmo conoce también a Heráclito y sabe que sin el pensamiento la percepción sensible es "sorda y ciega" (frag. 249). Utiliza la doctrina heraclitea del constante cambio de todas las cosas para que en una de sus comedias un deudor pruebe con extremo rigor lógico, que ni él, el deudor, sigue siendo el mismo que recibió el dinero, ni el otro, el acreedor, es el mismo que se lo prestó (frag. 170). Epicarmo plantea la cuestión: "¿Es el bien una cosa *(pragma)*?" y contesta: "Sí, es una cosa en sí, y el que la reconoce se hace bueno" (frag. 171). Con esto discute la diferencia entre conceptos abstractos y concretos y suscita el problema en torno al cual, según Platón (Sof., 246 A), gira "la gigantomaquia del ser" que este filósofo intentó resolver con su doctrina de las ideas. Devenir y perecer son también, para Epicarmo, como para Empédocles, unión y separación de los elementos, y, en el hombre, unión y separación del cuerpo y el espíritu *(pneuma)*. En la muerte vuelve "la tierra a la tierra", y el espíritu va "hacia arriba", es decir, al éter. Y añade: "¿Qué tiene ello de malo? Nada absolutamente" (frag. 245). Lo único necesario es que el hombre se haga "un ánimo mortal" (frag. 263). Reconocemos un profundo desprecio de la humanidad en el poeta que llama a los hombres "pellejos hinchados" (frag. 246). Y suena un tanto pitagórico su elogio de la serenidad y la mesura, la sofrosine (frag. 101); pero no presenta rastro de la doctrina de la metempsícosis. Combate la blandura (frag. 288) y sabe con Hesíodo (Erg. 289) que "los dioses no nos venden los

1. Los fragmentos se enumeran según el orden de G. KAIBEL, *Comicorum Graecorum fragmenta* I, 1 (1899).

bienes más que al precio del esfuerzo" (frag. 287). El mejor "avío para la vida" es una piedad basada en ese fundamento ético (frag. 261).

Pero el poeta añade a esa seria concepción de la vida un humor hirviente y una mordiente ironía. Siente gran afición por burlarse de la malfamada glotonería de sus compatriotas. Pero es notable que como representantes de éstos no ponga en escena a los sicilianos mismos —aunque ha creado máscaras o caracteres como el "campesino zafio", el "sabihondo" y el parásito picaresco—, sino que busca sus ejemplos en el mundo de los héroes y hasta de los dioses clásicos. Así se agrupan algunas de sus *parodias mitológicas* en torno a la figura de Ulises, al que las sirenas tientan, según el poeta, con una apetitosa comida; otro grupo en torno de Hércules, que en él, como en Estesícoro, se nos presenta como insaciable comedor y bebedor. El "Matrimonio de Hebe" con el héroe da ya paso a la *burlesca religiosa* propiamente dicha (frag. 41 ss.). En el Olimpo tiene lugar un gran banquete de fiesta para el cual Posidón manda delicados pescados en buques mercantes fenicios. Aparecen las Musas como pescaderas y elogian su mercancía, de la cual Zeus sabe escoger para sí y para Hera las piezas mejores. Los dióscuros ejecutan una danza de las armas para alegrar a los comensales, y Atenea toca la flauta. Aún más sin prejuicios se presenta el poeta en la pieza "Los invitados, o Hefesto" (frag. 84 ss.). Probablemente narraba la pieza, según un himno homérico ya comentado, la liberación de Hera de las cadenas que le ha puesto Hefesto; Dioniso ha emborrachado a este dios y lo vuelve al Olimpo, del que tan injuriosamente había sido expulsado, con un grupo de alegres compañeros. Como se ve, una línea recta lleva desde las cómicas escenas de dioses de la Ilíada y la Odisea, pasando por los himnos homéricos y por Estesícoro, hasta estas burlas religiosas de Epicarmo. Añadamos además la burla de las imágenes divinas en los "Troyanos" (frag. 131):

De cualquier tronco de madera
puede tallarse fácilmente un yugo o también un dios.

Con todo ello nos veremos obligados a reconocer, aun teniendo en cuenta la mayor libertad de la comedia, que la veneración por los dioses populares y por las formas de su culto no ha debido ser muy grande en el alma de Epicarmo; por lo que hace a la mántica, la describe pura y simplemente como un procedimiento para robar el dinero a la gente (frag. 9, 10).

Al igual que Aristófanes, se burla Epicarmo de los dioses populares griegos; pero mientras que Aristófanes persigue también a la filosofía con su odio, Epicarmo se encuentra en una relación positiva con ella, y esa relación es precisamente lo que le da su íntima superioridad sobre la religión tradicional. El juicio de Platón acerca del privilegiado lugar que corresponde a Epicarmo entre los poetas griegos no se refiere seguramente sólo al poeta, sino también al educador; y su compatriota Teócrito de Siracusa, posterior a él en dos siglos, no sólo

lo admira como creador de la comedia, sino que le agradece además la rica sabiduría vital contenida en sus sentencias (Ep., 17).

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA, JOSÉ: *Pitagorismo y Orfismo* (Emerita Madrid, 1959), p. 15 ss.
BEAUFRET, J.: *Le poème de Parménide*. París, Press. Univ. de France, 1955
BIGNONE, E.: *Empedocle. Studio critico*. Turín, 1916.
DELATTE, A.: *Etudes sur la littérature pythagoricienne*. París, 1915
DELATTE, A.: *Etudes sur la politique pythagoricienne*. París, 1922
FRANKEL, Hermann: *Parmenidesstudien* (en "*Wege und Formen frühgr. Denkens*"). Munich, 1955, Beck, p. 157 ss.
KERENYI, Karl: *Pythagoras und Orpheus*. Zurich, 1950
KRANZ, Walter: *Empedokles*. Zurich, Artemis-Verlag, 1949
MONTERO, Fernando: *Parménides*. Madrid, Gredos, 1960
ROSTAGNI, Augusto: *Il verbo di Pitagora*. Turín, 1925
REINHARDT, Karl: *Parmenides und die Geschichte der Philosophie*, Bonn, 1916
ROQUE NÚÑEZ, H.: *La escuela Eleática. Los fragmentos*. Córdoba (Argentina) 1954
ZAFIROPULO, J.: *Empédocle d'Agrigente*. París, Les Belles Lettres, 1953

Capítulo V

LA INTERPRETACIÓN ALEGÓRICA Y RACIONALISTA DE LOS MITOS

LA HISTORÍE JÓNICA

Apenas había llevado a cabo Jenófanes su duro ataque a Homero y a sus dioses cuando apareció también la *apologética* en forma de interpretación alegórica de los mitos, dispuesta a salvar al poeta supuestamente mal interpretado. El método de la *interpretación alegórica de los mitos* consiste en no entender al poeta literalmente, sino buscar una "segunda intención" o significación oculta *(hipónoia)* por debajo de sus figuras míticas, y encontrarla. Como el mito es una mera imagen de la realidad; es lícito retirar la cobertura gráfica o imaginativa para que la realidad aparezca. Esta realidad puede ser de dimensión física o ser una idea ética. El poeta dice, pues, algo distinto de lo que piensa: habla "alegóricamente".

La *interpretación racionalista de los mitos* es de otra naturaleza. También ella, ciertamente, pretende salvar un correcto núcleo del mito, pero al mismo tiempo declara que éste, como tal, no debe ser creído. Por eso tiene esta interpretación racionalista un carácter más agresivo que apologético, y ve en las narraciones míticas hechos históricos disfrazados y exagerados para que parezcan maravillosos. Así pues, hay que eliminar de esas historias todos los elementos sobrenaturales y maravillosos, y así se obtiene al final un resto histórico verdadero.

Ya en el siglo VI antes de J. C. en tiempos de Cambises (529-522), encontramos en la persona de Teágenes de Regio al primer representante de la interpretación alegórica de los mitos y, a la vez, el primer comentarista y "gramático" de Homero. Teágenes quiere defender a Homero de su fama de "indecoroso" *(aprepés)* en la representación de los dioses. Seguramente lo que más escandalizaba era la batalla de los dioses del libro XX de la Ilíada. Para eliminar el escándalo, se declaró que Apolo, Helios y Hefesto eran el fuego,

Posidón y el dios fluvial Escamandro el agua, Hera el aire y Artemis la Luna. Junto a estas interpretaciones físicas se encuentran ya también otras morales, según las cuales Atenea coincide con la mesura prudente, Ares con la audacia temeraria y soberbia, Afrodita con el deseo sensual, Hermes con el discurso *(lógos)*. Emparentadas con estas interpretaciones están las ulteriores representaciones según las cuales Atenea derriba a Ares, "como igualmente perece toda maldad", así como a Afrodita, identificada con las malas costumbres, porque "las pasiones son vecinas de la tierra" (Schol., B a Il, 20, 67).

Es posible que el estímulo para esta interpretación alegórica de Homero le viniera a Teágenes del orfismo difundido en el sur de Italia, el cual era muy amigo de tales reinterpretaciones, y así enseñaba, por ejemplo, que la cadena de oro *(seirá)* que Zeus quiere pasar por la cumbre del Olimpo para colgar de ella la Tierra y todo el universo (Il., 8, 18 ss.) es el firme lazo que mantiene unido al mundo, o bien la fuerza unitaria del universo (Orph., Fr. 166 Kern). El objetivo de esa apologética era mostrar que Homero sabía ya perfectamente todo lo aparentemente nuevo que pretendían descubrir los filósofos, y que lo había dicho de un modo mucho más hermoso, el modo poético.

Partiendo del orfismo, la interpretación alegórica de los mitos penetró en la filosofía misma. Platón (Gorg., 493 A ss.) nos ha dado un ejemplo de ello con la reinterpretación ética del mito de las danaides por los *pitagóricos*. En esa interpretación, y mediante la constante utilización de artificiales etimologías, se compara el barril agujereado, con el que las danaides tienen que acarrear el agua, con aquella parte del alma insaciable y fácilmente corruptible en la que viven las ansias sensuales; y el cedazo con el que aquéllas deben llenar el barril se compara con el alma del hombre ignorante, totalmente dominada por la concupiscencia. La interpretación alegórica de los mitos es también instrumento favorito de HERÁCLITO, al que sirve para concertar un compromiso entre su filosofía y la religión tradicional, con la que no desea romper claramente. También hemos encontrado ejemplos de lo mismo en PARMÉNIDES y EMPÉDOCLES. También Anaxágoras identificó su espíritu cósmico *(nous)* con Zeus, vio en Atenea la personificación del arte y la técnica y halló aún otras ideas éticas en Homero (Diog., L. II, 11). Su discípulo METRODORO de Lampsaco tuvo el mal gusto de interpretar alegóricamente los héroes homéricos: Agamenón es el éter, Aquiles el Sol, Héctor la Luna, Paris el aire, Helena la tierra; y en el estado olímpico de los dioses vio un símbolo del organismo humano, y símbolos de los órganos más importantes de éste en los dioses principales: Deméter era el hígado, Dioniso el páncreas y Apolo la vesícula biliar. Por esta barroca vía se abre camino por vez primera el concepto organicista del estado, que volvemos a encontrar en la fábula de Menenio Agripa contada por Livio (II 32).

En la época helenística la stoa se sirvió de la interpretación alegórica de los mitos, siguiendo a Heráclito, y Filón de Alejandría llegó por este camino a realizar la hazaña de descubrir en el Antiguo Testamento las ideas de los filósofos griegos y a deducirlas de él. El hebreo Filón transmitió la idea y el método al

cristianismo: en Orígenes las encontramos, bajo la forma del triple sentido de la Escritura. Por último, el neoplatonismo adoptó también la interpretación alegórica de los mitos y la mantuvo en vida hasta el final de la edad antigua.

Si ya la interpretación alegórica de los mitos era, sin quererlo, y a pesar de su tendencia apologética, una crítica del mito, la interpretación racionalista de los mitos, que empieza casi coetáneamente, es desde el principio y conscientemente la aclaración intencionada de un hecho histórico que se supone contenido en el mito. Por ello se encuentra esta interpretación racionalista del mito en estrecho parentesco con el principio de la historiografía. Pues la tradición de las leyendas heroicas, que los griegos siguieron considerando históricas hasta bien entrado el siglo IV, suscitaba la crítica a causa de las numerosas intervenciones de los dioses en el acaecer terreno y a causa en general de sus abundantes narraciones maravillosas. Las dos formas iniciales más importantes de la naciente historiografía —las genealogías de las familias aristocráticas jonias y las historias de la fundación de ciudades *(ktíseis)*— enlazan con la saga prehistórica por su deseo de derivar aquellas familias o ciudades de los héroes legendarios. Pero, al mismo tiempo, despierto por las exploraciones coloniales de los siglos VIII y VII, así como por los grandes viajes de un Escílax de Carianda por ejemplo, que recorrió las costas desde la desembocadura del Indo hasta el mar Rojo (Her., IV, 44) o de Eutimenes de Massalia por la costa atlántica del norte de África (Sén., Quaest. nat., IV, 2, 22), se manifestó el interés geográfico y etnológico, que desplazó la fabulística de los países legendarios y aspiró a conseguir información de los países realmente descubiertos, de sus habitantes, su situación y sus costumbres. Así apareció junto a la "física" y a la filosofía, como nueva ciencia equiparada con ellas, la "*historia*" *(historíe)*, esto es, la "exploración" de hechos geográficos, etnológicos e históricos por vías estrictamente empíricas.

En el nuevo género literario de los "*logógrafos*" o prosistas, como suele llamarse a estos escritores siguiendo a Tucídides (I, 21, 1), destaca por su antigüedad y por su importancia HECATEO de Mileto. Condenado por el muy especulativo Heráclito a causa de su "polimathía" o saber de muchas cosas (frag. 40), escribió en una de sus dos obras principales algo así como el texto adecuado para el mapa del mundo trazado por su viejo compatriota Anaximandro. Dilatados viajes lo llevaron hasta Egipto y Babilonia, y es probable que tomara parte como oficial en la campaña de Darío I contra los escitas. Además de las costas del mar Negro y de Libia, entran en el marco del mundo conocido por Hecateo, Etiopía, Arabia y hasta la India. Testimonio de la objetividad de su juicio es su advertencia del peligro que significaba la proyectada sublevación jónica contra los persas por la subestimación de la fuerza de éstos; y en el mismo contexto hay también un testimonio de su libertad de espíritu: aconsejó en efecto a sus compatriotas que, si a toda costa querían levantarse contra los persas, lo financiaran con los tesoros del templo de Apolo Dídimo de Mileto (Her., V, 36). Pero no consiguió que se aceptaran ninguno de los dos consejos. El fra-

caso confirmó lo acertado del aviso. Y si el segundo consejo, la secularización de los bienes del templo milesio, no se siguió, fue seguramente por temor a la venganza del dios.

La más antigua de sus dos obras es seguramente las "*Genealogías*", en las que estudia la ascendencia de distinguidas familias jonias. El mismo hacía derivar su linaje, en la 16.ª generación, de un dios, pero perdió toda confianza en aquel cálculo suyo cuando los sacerdotes egipcios de Tebas le mostraron las 345 estatuas colosales de sus sumos sacerdotes, los cuales descendían cada uno de otro, sin que ninguno de ellos se hiciera descender de un dios o de un héroe. De este hecho concluyó que los griegos subestimaban considerablemente la duración de su historia: en comparación con los egipcios, parecían ser "de ayer y anteayer", y parecían como niños ante los viejos pueblos orientales (Her., II, 143; Plat. Tim., 22 B). Hecateo comienza sus *Genealogías* con la consciente y orgullosa frase: "Así habla Hecateo de Mileto; lo siguiente escribo, como me parece ser verdadero. Pues las historias de los helenos son, así me parece, contradictorias y risibles" (frag. 1 Jacoby). Esas palabras resuenan como una heroica obertura en el naciente mundo de la historiografía griega. Hecateo quiere proclamar la verdad, como Hesíodo; pero para hacerlo no necesita ayuda de las musas, sino que él mismo se yergue en juez de la tradición y la examina con su crítica, tomando de ella lo que, en su opinión, puede pretender que se tome como verdad. Pero su modo de tratar los mitos no corresponde totalmente a aquella sonora introducción. Su tratamiento consiste en el ingenuo racionalismo antes descrito, que confía en conseguir el núcleo histórico verdadero de las narraciones míticas por mera eliminación del acompañamiento milagrero y sobrenatural. Dos ejemplos pueden servir para precisar este punto. Según la leyenda, Heracles sacaba del mundo interior al perro infernal de tres cabezas, Cerbero, y le llevaba a la luz del mundo superior junto al cabo Ténaro. La interpretación de Hecateo es que, naturalmente, no existe tal monstruo infernal, sino que en aquella región había una serpiente muy venenosa a la que llamaban el perro del Hades, porque había mandado al Hades a muchos hombres con su picadura. Heracles mató aquella serpiente y la llevó a Euristeo (frag. 25). Del mismo modo queda racionalizada la aventura de Gerión: Gerión no era el gigante de tres cuerpos de que habla la leyenda, según la cual reinaba en Etiopía, sino un rey de la región de Ambracia, al que Heracles derrotó con un ejército de epirotas y robó los ganados, lo cual tampoco es pequeña hazaña" (frag. 26).

Pueden ser tradición de Hecateo las actitudes de Heródoto (II, 146) cuando hace a Heracles hijo de Anfitrión, y no de Zeus, y cuando admite la posibilidad de que Dioniso y Pan, como aquél, hayan vivido como hombres en la Hélade en tiempos remotos, y habla de posibles investigaciones "genealógicas" al respecto. También tiene mucha verosimilitud la sospecha de que la narración de Io y la de Europa, que se encuentran al principio de la obra de Heródoto (I 1-5), desprovistas de todo rasgo maravilloso, presentadas como raptos de mu-

jeres helénicas por navegantes fenicios y colocadas en una misma línea con los raptos de Medea y Helena, se deban a la influencia de Hecateo, si se piensa además que la Odisea (15, 415 ss.) da un modelo para esas interpretaciones con la narración de Eumeo.

En la segunda obra de Hecateo, la *Periégesis,* que abarcaba Europa y Asia con Egipto y Libia, la crítica de los mitos pasa a segundo plano, detrás de la información *(historíe)* de curiosidades geográficas y etnológicas. Heródoto ha utilizado ese libro especialmente en sus libros II y IV, para las noticias acerca de Egipto, Libia y Escitia. Cuando el demonio marino homérico Proteo (Od., 4, 385 ss.) se convierte en Heródoto (II, 112) en un antiguo rey egipcio, y cuando el oráculo de Amón en el célebre oasis próximo a Egipto y el de Zeus en Dodona resultan fundados por sacerdotisas egipcias, en vez de por palomas parlantes (Heród., II, 54 ss.), podemos estar también en presencia de rastros de la influencia racionalista de Hecateo. Pero Heródoto parece haber tomado de Hecateo también muchas noticias histórico-culturales. De Hecateo debe proceder la calificación de "regalo o don del río" aplicada a Egipto (II, 5). Hecateo debe haber prestado atenta atención a las costumbres de los pueblos extranjeros. Heródoto debe en gran parte al logógrafo milesio lo que refiere acerca de los usos de los egipcios, de las tribus libias, de los tracios y de los escitas nómadas; también parece haber dado noticias Hecateo de la ciudad de Tartesos, situada en la desembocadura del Guadalquivir, más allá, pues, de las columnas de Hércules, que ya había sido visitada antes por los navegantes fenicios. Cuando el viajero se encuentra ante instituciones análogas en varios lugares se plantea la cuestión de la prioridad, que intenta resolver identificando un "inventor", ya sea un individuo, ya sea un pueblo. Así, por ejemplo, el cultivo de la vid no ha sido introducido por Dioniso, sino en Etolia y por dos hombres que tenían los significativos nombres de Eneo y Fitios (frag. 15), y el alfabeto fue llevado por Dánao a Grecia desde Egipto (frag. 20). Con la comparación de usos extranjeros *(nómoi)* y la explicación del progreso cultural por las invenciones, Hecateo resulta un temprano antecesor de posteriores teorías sofísticas de la cultura. Toda una serie de logógrafos siguió las huellas de Hecateo, y cada vez con más atención y sensibilidad para con la historia real. El más tardío de ellos, el HELÁNICO de Mitilene citado por Tucídides (I, 97), hizo muchos méritos en la tarea de establecer una firme cronología histórica, con su lista de los vencedores de los juegos espartanos y su catálogo de las sacerdotisas de Hera en Argos. También redactó un escrito acerca de las "Costumbres de los pueblos extraños" y la más antigua historia del Atica.

La continuación directa de la crítica racionalista de los mitos llevada a cabo por los logógrafos se encuentra en las obras de HERODORO de Heraclea, ciudad junto al mar Negro, ante todo en su historia de Hércules, el mítico fundador de su ciudad, escrita en prosa en 17 libros. Herodoro aprovechó en ella conocimientos geográficos, científico-naturales y filosóficos, y así creó un extraño producto mixto de pseudohistoria en el que la historia no era fin en sí misma, sino

sólo instrumento de una tendencia didáctica y moralizadora a veces. Heracles ha aprendido astronomía del "frigio" Atlas: tal es el sentido del mito según el cual le quitó las columnas con las que sostiene el cielo (frag. 13). La muerte de la hidra significa la superación de las pasiones y los deseos por la filosofía. Las manzanas de las Hespérides son los frutos de ese esfuerzo: la liberación respecto de la cólera, la irritación y el placer sensual. Y la piel de león que lleva el héroe es símbolo de la nobleza de su alma (frag. 14). El león de Nemea cae de la Luna, según ocurre en Anaxágoras, con el cual compartía también la idea de que aquel astro es habitado (frag. 4). Prometeo, al que según la leyenda Hércules liberó del águila que le devoraba el hígado, era un rey de los escitas al que sus irritados súbditos habían encadenado porque no había sabido hacer frente a una inundación y al hambre subsiguiente. Entonces llega Hércules, desvía hacia el mar el río salido de madre —el río Aguila— y Prometeo recobra la libertad (frag. 30). El hígado es el símbolo de la fertilidad del país, igual que Metrodoro había identificado el hígado con Deméter. Después de su muerte, y evidentemente por sus méritos, Hércules es divinizado por los hombres. En otras dos obras trataba Herodoro análogamente los destinos de los pelópidas y la leyenda de los Argonautas. El cordero de oro que fue ocasión de la disputa entre Atreo y Tiestes, no era más que una imagen de ese animal que se encontraba en relieve en el centro de una fuente (frag. 57). Según la saga, Posidón y Apolo levantaron los muros de Troya; esto debe entenderse en el sentido de que el rey Laomendonte destinó a la construcción de dichas murallas el dinero inicialmente destinado a sacrificios en honor de esos dioses (frag. 28).

En la historia de los Argonautas, el Aqueronte es un río de la superficie de la tierra, y los gigantes que nacieron de la tierra son un pueblo que vive en la región de Cícico y que combatió contra los argonautas. El vellón del carnero que Jasón tiene que encontrar no recibe el calificativo de dorado o de oro. (frag. 8. 7. 52). Probablemente fue también Herodoro el que degradó a la diosa Hécate al estado de hija de Perses, esposa de Eetes y madre de Medea y Circe, la inventora de mortales encantamientos, y convirtió al carnero *(kriós)* que hizo cruzar el Helesponto a Frixo y Helle en un pedagogo llamado Crios (Diodor., IV, 45, 1 ss., 47, 5). La dependencia en que se encuentra Herodoro respecto de Anaxágoras permite situarle más o menos en la mitad del siglo v, fecha con la cual concuerda la tradición según la cual su hijo Brison fue un sofista.

La crítica racionalista de los mitos alcanza su punto culminante con el escrito de Palefato "Acerca de las historias increíbles". El autor, del que no se tienen datos personales y que vivió verosímilmente en el siglo IV antes de Jesucristo, es el típico teólogo de compromiso y mediación que se separa tanto de la fiel muchedumbre ingenua como de los "completos incrédulos". La verdad está en el término medio. Pues todo lo que se cuenta se basa en algún acontecimiento; no existe una invención completa. Hay que negarse a aceptar esos supuestos hechos que se han producido según la tradición una sola vez

y no se repiten en cambio en el mundo presente, según muestra la experiencia: son exageraciones poéticas de acontecimientos reales, para hacer de ellos hechos sobrenaturales y milagrosos. Pero hay que explicar también por qué se ha recurrido a esas representaciones increíbles. Según esos principios, se pasan a examen los mitos sistemáticamente, de tal modo que se interpretan todos y cada uno de los rasgos del mito y se obtiene al final una eliminación completa de lo sobrenatural. Los siguientes ejemplos bastarán para dar una idea concreta de ello. Acteón no se transformó en un ciervo ni fue entonces despedazado por sus propios perros, sino que se arruinó por su pasión por la caza y los perros (6). La fábula de la metamorfosis de Níobe en una roca se basa en una estela funeraria de piedra (8). Linceo, del que se dice que era capaz de ver las cosas situadas debajo de la superficie terrestre, fue simplemente el inventor de la minería y de la lámpara de minero (9). Europa fue raptada por un cretense llamado Tauro (toro) (15). Eolo era un astrólogo que enseñó a Ulises el arte de la navegación y la ciencia de los vientos. El muro de bronce que defendía su isla era un ejército de hoplitas (17). La hidra vencida por Heracles era un castillo así llamado que tenía ocupado el rey Lernos con cincuenta hoplitas. Cuando caía uno de ellos, cubrían su puesto otros dos. El cangrejo que acudió de la hidra era un guerrero cario (cangrejo: karkinos; 38). Medea, que según la leyenda rejuvenecía a los ancianos conociéndolos, fue la inventora de una tintura para el cabello, así como del baño de vapor, muy saludable para la salud (43). Este superficial racionalismo no pudo ya ser superado por algunos continuadores más tardíos. El método de la interpretación es el mismo que encontramos ya en Hecateo. En la edad moderna, ese método ha gozado de una resurrección nada merecida hasta el primer tercio del siglo XIX, por obra de la teología racionalista, originada en la Ilustración.

Los dos tipos de explicación del mito, el alegórico y el racionalista, prueban lo tempranamente que se manifestó la duda respecto a la verdad de los mitos, y cómo se intentaba solucionar la cuestión con expedientes de circunstancias sin tener que llegar a una ruptura completa con la religión tradicional. Ni la religión ni la filosofía podían satisfacerse con tales compromisos; pero de todos modos esos intentos de mediación son interesantes síntomas del proceso de disolución en que se encontraba la religión griega ya en el siglo VI antes de Jesucristo.

BIBLIOGRAFÍA

HOWALD, Ernst: *Ionische Geschichtsschreibung* ("Hermes", 58-1923, 113 ss.)

JACOBY, Felix: *Hekataios*, en Real-Encyclop. der Class. Altertumsw., VII, 1912, col. 2667 ss.

KUNST: "*Logographen*", en Real-Encyklop. der class. Altertumsw., XIII, 1927 col. 1021 ss.

PEARSON, L.: *The Early Ionian Historians*. Oxford, 1939

SCHADEWALT, Wolfgang: *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen* (Die Antike, X, 1934, 144 ss.)

Capítulo VI

LA LÍRICA CORAL NUEVA Y LA PURIFICACIÓN DEL MITO EN LA POESÍA DE PÍNDARO Y DE ESQUILO

En la cultivada corte del rey Hierón de Siracusa (478-467) se encuentran los más selectos espíritus del este y el oeste de la Hélade de la época: el filósofo Jenófanes y el cómico Epicarno, el lírico coral Simónides de Ceos con su sobrino Baquílides, el distinguido tebano Píndaro y el trágico ateniense Esquilo. El arte de cada cual estaba dominado por un espíritu distinto: en los poetas de Ceos dominaba el espíritu intelectual de la Jonia, en Esquilo la fuerza y la profundidad del Atica, en Píndaro el estilo pesado del beocio; pero a todos era común la maestría artística, en un género viejo y casi pasado de moda la de unos, y en un género nuevo, que él mismo llevó por vez primera a altura artística, la del otro, el ateniense.

Simónides de Ceos unía en sí la clara mirada con que el jonio contempla la realidad con un desarrollado sentido económico que le capacita para desarrollar su arte como un negocio, trabajando por encargo y por altos honorarios. Simónides puso indiferentemente su musa al servicio de distinguidos protectores, como el pisistrátida Hiparco en Atenas, al de los príncipes sicilianos, los aristócratas tesalios, o al de Atenas y Esparta y su victoria contra los persas. Con la glorificación sin reservas de los personajes destinatarios, especialmente en sus cantos triunfales por las victorias deportivas de los grandes señores en las fiestas panhelénicas, su poesía fue tomando un tono mundanal, y el mito es en ella ya más adorno convencional de la expresión o medio de hacer intuitiva una idea que expresión de fe religiosa. Hierón encontró en el poeta un inteligente compañero y consejero al que además confió misiones diplomáticas: así consiguió evitar con su ductilidad una inminente guerra entre Hierón de Siracusa y Terón de Agrigento (Schol. a Píndaro, Ol., 2, 29). Se cuenta que una vez el rey preguntó al poeta que qué es un dios. Simónides pidió un día para pensar la respuesta, más tiempo luego, y finalmente declaró que cuanto más lo pensaba, tanto más oscura le resultaba la cosa (Cic. de nat., deor. I, 22, 60).

En uno de sus diálogos Jenofonte presenta a Hierón hablando con Simónides acerca de si es preferible la vida de un soberano a la de un particular. El poeta parece haber meditado también acerca de conceptos morales, como virtud, justicia, buen natural. Por dos veces enlaza Platón profundas reflexiones con palabras de Simónides. En la Politeia (I, 337 DE, 335 E) se trata de la definición de lo justo dada por el poeta: "Lo justo es conceder a cada cual lo debido". De aquí parte la investigación, entendiendo la sentencia en el sentido de la ética nacional griega, según la cual hay que beneficiar al amigo y perjudicar al enemigo. Platón coloca a Simónides al mismo nivel que los antiguos sabios Bías y Pítaco.

Una sentencia de este último es recogida y reforzada por Simónides en el escolio a Escopas (frag. 4), y Platón toma las palabras de Simónides en el Protágoras (339 A ss.) para que el sofista pruebe su arte en el comentario al poeta; la tesis de Simónides es una contribución a la resolución de la cuestión planteada en el diálogo, que es la de si la virtud puede enseñarse. Simónides lo niega: ser bueno es imposible para el hombre, es un privilegio de la divinidad. Tiene que haber habido sentencias de Simónides tomadas de sus poesías o procedentes de manifestaciones anecdóticas y orales del poeta conservadas por la tradición. Al primer grupo pertenece la frase hecha refrán "la apariencia domina a la verdad" (frag. 55), y a la segunda la malfamada frase que parece haber dicho a la mujer de Hierón: "La riqueza está por encima de la sabiduría, pues los sabios llaman a las puertas de los ricos" (Arist. Ret., II, 16), o bien la sentencia con la que, según la tradición, recordó al rey espartano Pausanias, entonces en la cima de su gloria, su mortalidad: "Acuérdate de que eres hombre" (Ael. Var. Hist., 9, 41). Algunas de sus sentencias penetran en el terreno de la estética; así, por ejemplo, la frase según la cual "el discurso es una imagen de las cosas" (frag. 190 b Bergk), y la célebre sentencia que Lessing tomó como punto de partida de su "Laoconte": "La pintura es una poesía muda, la poesía una pintura que habla" (Plut. glor. Ath., 3).

De acuerdo con la naturaleza razonable de su espíritu, las reflexiones son frecuentes y abundantes en sus poesías. Simónides está penetrado por la convicción de que todo lo terreno es perecedero y de que está sometido al poder de los dioses, y por ello se opone a una orgullosa sentencia de Cleóbulo de Lindos, uno de los llamados siete sabios, que desprecia aquel hecho (frag. 48 Diógenes, L. I, 89). La vida del hombre es problemática. Ni siquiera los héroes están libres de sufrimientos (frag. 7). Débiles son las fuerzas del hombre, su breve vida está llena de preocupaciones y fatigas, y el final es la muerte para el bueno y para el malo (frag. 56). El vivo es casi más desgraciado que el muerto, y tiene que estar preparado para cualquier calamidad (frag. 11). La inclinación al *pesimismo* que contienen esos pensamientos queda confirmada por la observación de que también la capacidad para el bien es en el hombre limitada. Como para Hesíodo, también para Simónides habita la virtud (*areté*) en rocas de difícil acceso a cuya altura no es posible llegar sin esfuerzo y sin sudor

(frag. 10). No hay ningún hombre sin tacha (frags. 14, 19 ss.) y sin la ayuda de los dioses ni el individuo ni el estado pueden conseguir nada de provecho (frag. 37). Con su predisposición inmanentista llega así Simónides a una concepción resignada de la vida en la que le ayudan su ingenuo egoísmo y su oportunismo sin escrúpulos. Por eso este hombre, al que se atribuye también la invención de la mnemotecnia (Cic. de nat., deor., II, 86, 353 s.) y al que Lessing calificó de "Voltaire griego" por la ingeniosa y aguda formulación de sus ideas, resulta ser un preparador de la sofística, cuyos planteamientos anticipa ya en parte.

El sobrino de Simónides, Baquílides, que pertenece a la generación siguiente, tiene un apreciable talento formal, pero carece de profundidad en cuanto a concepción del mundo. Incluso cuando cita el "Lo mejor es no haber nacido" (5, 60) suena a hueco y carente de experiencia, a lugar común. Baquílides manifiesta cierto rasgo quietista, condena las muchas ocupaciones (frag. 12) y elogia la tranquilidad (frag. 4). En comparación con los elementos eternos, el hombre es perecedero, y lo único que queda de él es la gloria de su existencia *(areté)*. La sabiduría razonable consiste en estar dispuesto a la muerte y tener valor para la vida, sobre la base de la piedad (3,78 ss.). Baquílides está relacionado con la sofística por sus concepciones de la sabiduría *(sofía)* y la excelencia *(areté)*. Ni una ni otra son innatas, como enseñaba la vieja ética aristocrática, sino que se aprenden (frags. 5, 1). Así, a pesar de los epinicios en los que glorifica a sus aristocráticos favorecedores, entona abiertamente el tono de la nueva cultura "burguesa" o de las clases medias.

Píndaro de Tebas, el último entusiasta cantor de la vieja ética de los nobles, discurre según una línea espiritual completamente diversa de la de los dos poetas de Ceos, a los que consideraba rivales y advenedizos. Píndaro no quiere "coger el inmaduro fruto de la sabiduría" (frag. 209); para él la verdadera sabiduría y la verdadera excelencia son innatas, infundidas por dios al hombre de noble cuna (Pit., 8, 44 s.); por eso se niega el poeta a admitir la posibilidad de un arte aprendido (Ol., 2, 86, s.). Toda su poesía y todo su esfuerzo se basan en la religión de sus padres, que él profesa con convencida piedad.

Los dioses son "sagrados" y el mito no es sólo un adorno de su poesía, aunque también en ella tenga lugar importante, sino objeto de seria y profunda meditación. Pero precisamente porque, como Empédocles, no quiere decir más que cosas buenas de los dioses, le es imposible recoger intactos todos los mitos, y tiene que examinarlos desde el punto de vista de su admisibilidad, de si dan o no una representación pura y elevada de los dioses. Pues "a veces engañaron la fe de los hombres fábulas narradas en artificiosa y polícroma invención, las cuales están en contradicción con las verdaderas ideas" (Ol., 1, 20 s.). Para poner de acuerdo fábulas y verdaderas representaciones de los dioses no se sirve, empero, Píndaro, de la interpretación alegórica de los mitos ni de lo racionalista, sino que o bien rechaza mitos enteros —como por ejemplo

todos los que narran luchas entre los dioses, los cuales son "odiosa sabiduría" (Ol., 9, 38) — o bien pasa por alto o cambia determinados detalles o motivos que le resultan piedra de escándalo. Así convirtió, "pese a los antiguos", la cruel historia del despedazamiento de Pélope por Tántalo, para poner a prueba la omnisciencia de los dioses, en un rapto del joven por Posidón, análogo al de Ganimedes por Zeus. Pues "me es imposible pintar hambriento a uno de los bienaventurados; no quiero saber nada de ello" (Ol., 1, 37 ss., 52). Píndaro rechaza toda representación demasiado humana de los dioses. La omnisciencia de Apolo no necesita mediación terrena: por eso elimina Píndaro, a diferencia de Hesíodo (frag. 148), el cuervo de la leyenda apolínea, que da al dios noticia de la infidelidad de su amante Coronis: "Pues ni un mortal ni un dios puede engañar a Apolo con hechos o pensamientos" (Pit., 3, 27 ss.). También con los héroes tiene cuidado el poeta de liberarlos en lo posible de acciones culposas. Lo hace a veces mediante consciente silencio acerca de algunos detalles de la saga: "Pues no toda verdad no engañosa que muestra su faz es fecunda, y frecuentemente es para el hombre lo más prudente pasar cosas en silencio" (Nem. 5, 14 ss.). La leyenda de Heracles da, pues, mucho trabajo a Píndaro; el héroe le resulta demasiado violento. Intenta celosamente mitigar esa cualidad suya. Mientras que según la tradición robó pura y simplemente los olivos que necesitaba para plantarlos en el sagrado recinto de Olimpia, Píndaro hace que se los den los hiperbóreos por amistosa negociación (Ol., 3, 16 ss.). En cambio, en la historia de Gerión era imposible quitar de en medio la violenta apropiación de las reses del gigante por Heracles. Por eso en uno de sus ditirambos (frag. 80) Píndaro elogia a Gerión porque se defendió, aunque luego añade que quiere "silenciar lo que no es grato a Zeus". En otra poesía se refugia en la ley, situada por encima de los dioses y de los hombres y que realiza también lo más violento justificándolo con su mano sublime". Es evidente que Píndaro ve la justificación en el principio aristocrático según el cual, por el orden del mundo, el más noble debe triunfar sobre el inferior, es decir, el hijo de Zeus, Heracles, sobre el gigante Gerión. La sofística ha citado gustosamente esta estrofa de Píndaro (Plat. Gorg., 484 B) para dar autoridad a su doctrina del derecho del más fuerte, y Platón no quedaba del todo tranquilo con la solución dada por el poeta (Ley. III 690 BC). Es inequívoca la antipatía de Píndaro por Homero, y especialmente por el homérico Ulises, al que el antiguo poeta ha dado fama injustificada con su arte (Nem. 7, 20 ss., 8; 20 ss.). A veces Píndaro se sirve de los mitos como de ejemplos y advertencias: las historias de Ixión, Belerofonte, Ticio y Tántalo enseñan que la soberbia humana fracasa ante el poder de los dioses, ante los cuales no permanece oculto ni sin castigo crimen alguno.

El interés de Píndaro es en todo momento descubrir el sentido verdadero y profundo de los mitos, llevando así a un *conocimiento del bien* que sólo es posible a un "sentido puro" (Ol., 4, 16 ss.). La *verdad* así entendida es "el principio de toda excelencia" (frag. 205), y es la "hija de Zeus" (Ol., 10, 4).

Con este modo de pensar se aproxima Píndaro a las concepciones de los círculos órfico-pitagóricos que probablemente habrá conocido en Sicilia. Esta aproximación se manifiesta aún más claramente en su descripción de la *supervivencia en el más allá,* descripción que revela adhesión a los misterios de Eleusis (fragmento 137) y conocimiento de la doctrina de la metempsícosis y de la creencia en la salvación final que permite salir del ciclo de las generaciones y volver a la bienaventurada existencia divina (Ol., 2, 61 ss.; frags. 129. 130. 133). Con esa creencia se consuela seguramente el poeta de la miseria y la caducidad de la vida terrena, a la que contempla con profundo *pesimismo.* El mal pesa dos veces más que el bien en la vida (Pit., 3, 81). Los mortales son, como ya los llamara Empédocles, "criaturas de un día"; "el hombre es el sueño de una sombra" (Pit. 8, 95 s.). Una muerte temprana, como la de Trofonio y Agamedes, es una gracia de los dioses (frag. 3).

Como Píndaro atribuye a todos los *dioses* su purificada concepción, y a cada uno omnipotencia, omnisciencia, pureza moral y santidad, las diversas divinidades pierden determinación individual, y tanta más cuanto más ilimitadamente se contemplan en su actividad. Pero todo lo que van perdiendo los demás se añade a Zeus, de modo que al final los demás olímpicos no parecen sino instrumentos de su voluntad o formas de manifestación de su actividad. En realidad, Píndaro coloca a Zeus en la posición casi de dios único, o, al menos, de dios dominador del todo. Zeus es "señor sobre todas las cosas" (Istm., 5, 53), artista supremo, como arquitecto del universo (frag. 57), salvador (Ol., 5, 17), soberano y juez al que no escapa nada de lo que hacen los hombres (Ol., 1, 64). Como ocurre entre los órficos, también en Píndaro hay algunos conceptos personificados que casi asumen el rango de divinidades; entre ellos destacan Diké, el derecho (Ol., 7, 17; 13, 7), y Nomos, la ley cósmica, "rey de todos, de los mortales y de los inmortales" (frag. 169). Pero la más notable de esas personificaciones es Tía (Istm., 5, 1), la luz divina que da brillo y gloria a todo lo que es grande en la tierra, entre los hombres y entre las cosas. Por último, también para Píndaro van juntas las dos cualidades más importantes que es capaz de poseer el hombre: la sabiduría *(sofía)* y la excelencia *(areté).* Ni una ni otra pueden conseguirse por aprendizaje o ejercicio, sino que son innatas en el hombre aristocrático, como don de la divinidad (Ol., 9, 28; Pit., 1, 41 s.; 8, 44 s.). La areté consiste para Píndaro en la *kalokagathía,* que conlleva la piedad y es la nobleza del hombre, que se manifiesta en la belleza, la fuerza y el dominio de sí mismo. Sofía es para él tanto el arte poético y la música como el arte y la sabiduría de la vida, cuyo elemento fundamental es la conciencia de la grandeza de la divinidad y de la pequeñez y limitación del hombre mortal (Istm., 5, 13 ss.).

Con esas ideas intentó espiritualizar la vieja ética aristocrática que no quería abandonar, profundizarla y dar al mismo tiempo nueva vida a la religión helénica. Sus poesías han dado así nueva luz de crepúsculo glorioso a un ideal vital que caminaba hacia su agotamiento. Sus días, en efecto, estaban con-

tados. Hacia mediados del siglo v la aristocracia griega deja de protagonizar los juegos panhelénicos y cede su lugar en los estadios a los atletas profesionales. Con ello muere la lírica tradicionalmente destinada a la glorificación de la nobleza cuando era la casta dominante, y al mismo tiempo perece el epos heroico, que cede su lugar al histórico. El heroísmo de la "burguesía" griega en la lucha por la independencia contra los persas, lucha en la cual, cosa digna de notarse, la aristocrática Tebas, patria de Píndaro, se había inhibido sin pena ni gloria, había abierto camino a una nueva potencia en ascenso, la democrática *Atenas,* cuyos méritos para con la Hélade reconoce el mismo Píndaro con la sinceridad y la seriedad que le son propias (frags. 75-78). El nuevo espíritu jónico-ático acabó por conseguir la victoria sobre la unilateralidad del espíritu dórico. Aquel espíritu se creó nuevas formas poéticas, empezando por la tragedia, la cual alcanzó su perfección artística por obra de un poeta contemporáneo de Píndaro y espiritualmente emparentado con éste, a pesar de todas las diferencias: Esquilo.

La *tragedia* se originó del cultó a Dioniso favorecido por Pisístrato, o, más exactamente, del canto litúrgico o ditirambo que era corriente en aquel culto y que solía describir las aventuras del dios, especialmente su pasión, para ir luego recogiendo poco a poco también temática heroica. La tragedia sustituyó la pasión divina de Dioniso por el sufrimiento de hombres; empezó por describir sólo "el peligroso decurso de un heroico destino", pero no ya en narración épica, sino en representación dramática, en la escena, con los personajes de la acción y de los sufrimientos puestos de carne y hueso ante los ojos del espectador.

El coro que antes cantaba el ditirambo, se mantuvo junto al diálogo de los actores, y sirvió sobre todo al poeta para indicar el punto de vista desde el cual debía considerarse la acción. Como los temas eran de antiguo conocidos para todos y objeto de muchos poemas épicos, podía dar la impresión de que la tragedia no era más que una nueva forma de la leyenda heroica. Pero la *concentración temática del poeta trágico sobre el hombre que sufre* y que se ha acarreado él mismo su sufrimiento por sus actos desencadenó nuevas líneas de pensamiento: *nuevas;* pues, aunque las encontremos de vez en cuando insinuadas en géneros poéticos más antiguos, sólo en la tragedia se imponen con energía y resultan tema capital. En esa temática se plantean necesariamente preguntas como las siguientes: ¿Qué ocurre con el hombre y su destino? ¿En qué relación está la acción del hombre con el gobierno de los dioses sobre el universo? ¿Actúa el hombre libremente y por propia responsabilidad o no obra más que como instrumento de potencias superiores a las que se encuentra entregado sin voluntad ni resistencia posibles? ¿En qué relación están destino y culpa? ¿Castiga la divinidad el mal o permite también que triunfe el malo? ¿De dónde vienen el mal y los males, y por qué los toleran los dioses? ¿Son los dioses una especie de gigantescos tiranos, o son potencias morales que configuran también la vida del hombre en un cosmos? ¿Tiene realmente sentido la

vida? ¿Corresponde a la acción buena, según la ambigüedad de la expresión griega *(eù prátteìn)*, también el bienestar, y a la acción mala *(kakõs prátteìn)* también la desgracia? Y si no es tal el caso, ¿por qué tiene que sufrir también el justo?

Así suscita la tragedia el problema de la teodicea mucho antes de que se presentara en la filosofía, y puesto que la experiencia del hombre, su obrar y su sufrimiento, se consideran en la tragedia desde esos puntos de vista, "la más absoluta concretización corporal del mito lleva a su más alta espiritualización" (E. Rohde); "los mitos homéricos vuelven a nacer en la tragedia y muestran en esa metempsícosis que la cultura olímpica ha sido vencida por una consideración aún más profunda del mundo" (Nietzsche). La tragedia es, por así decirlo, un entretejido de experiencia e imaginación, y nos representa materialmente incluso lo más terrible de la realidad de la vida, la más aterradora verdad —envuelta en la capa de la belleza—, como un juego impresionante en el que participan los dioses y los hombres, según las palabras de Séneca (De prov., 2): "Mira, es un juego digno de que la divinidad cuya obra se contempla en él le honre con su mirada; es una pareja digna de la divinidad: un héroe valeroso en lucha con un mal destino, que a veces ha provocado él mismo".

Pero la tragedia griega no nos muestra sólo al hombre como individuo, sino también como miembro de la comunidad, de la polis. El teatro ateniense es una institución del estado, incluida en el culto religioso también estatal. Los poetas se sienten educadores del pueblo, y toman realmente en serio la responsabilidad que les atribuye esa tarea (Aristóf. Ranas, 1054 s.). Los poetas escriben para educar al ciudadano en una vida heroica. "Aprender por el sufrimiento": esta divisa de Esquilo (Ag., 176) podría colocarse como lema de toda la tragedia griega. Pues al representar al hombre "en la apretura de la vida" se propone dar al espectador una visión del gobierno de los dioses, de la dureza de la vida y de las fuentes de la fuerza heroica que se dispone a luchar con esa vida. En esta lucha el individuo se siente sostenido y apoyado por la comunidad a la que pertenece, pero también obligado a contribuir hasta con el sacrificio de la vida.

A la tragedia seria seguía, según costumbre ateniense, la alegre representación de la *sátira.* A la conmoción y la purificacón del alma por la vivencia de los hechos trágicos debía seguir una risa liberadora. Seriedad y risa: sólo la combinación de ambas da lugar a la vida plena; de este modo estaban unidas en las fiestas dionisíacas la tragedia y la comedia. Pero mientras que la comedia muestra la vida cotidiana de la nueva sociedad "burguesa" en la alegre caricatura de su cóncavo espejo, la sátira se mantiene siempre en el superior mundo de los dioses y de los héroes; no obstante, preparada ya por la burlesca divina del epos y de los himnos homéricos, así como por Estesícoro y por las burlas religiosas de Epicarmo, la sátira refleja aquel mundo sublime por su parte divertida, poniendo en movimiento todo el ejército de divinidades infe-

riores, los sátiros, los silenos, las ninfas y los demonios marinos, junto con las caricaturescas figuras de las viejas leyendas y de los cuentos antiguos, para conseguir la risa del espectador y llevar así a éste, en unión con el serio contrapolo de la tragedia, a la verdadera superioridad sobre la vida.

Esquilo comparte con Píndaro la convicción de la sublimidad moral de los dioses y se esfuerza por ello, como aquél, en eliminar todos los rasgos impuros de las divinidades. Así por ejemplo (Eum., 687 ss.) limpia a Ares de la mancha de haber muerto al hijo de Posidón, Halirrocio (Eur. El., 1258 ss.), y cuando hace que las Erinias reprochen a Zeus que éste encadenara a su padre Cronos (Eum., 640 ss.) o a Apolo que embriagara a las Moiras (Eum., 723 s.) quiere con ello indicar que esas leyendas pertenecen a un mundo desaparecido para él. Así subraya también que el oráculo de Apolo en Delfos no ha sido despreciado por nadie "sin violencia" (Eum., 1 ss.). También se aleja de la corriente creencia en las envidias entre los dioses, que aún desempeñan un importante papel en Heródoto, con la declaración: "Aparte de los demás tengo yo mi propia opinión" (Ag. 757). Y su opinión es que el gobierno divino del mundo se caracteriza por la justicia. El poeta pertenece a la generación de los combatientes de Maratón. Como soldado en las decisivas batallas de Maratón, Salamina y Platea ha vivido el triunfo de la pequeña Grecia en la desigual lucha con la potencia mundial persa, y aquella experiencia de sus años de guerrero ha determinado su pensamiento religioso para toda la vida: allí vio con sus propios ojos cómo Zeus humillaba al soberbio y derrocaba por el polvo al orgulloso enemigo seguro de la superioridad de sus fuerzas. Por eso es toda la poesía de Esquilo un himno a la *justicia de la divinidad.* Esa cualidad compete ante todo al dios supremo *Zeus,* detrás del cual palidecen tanto los demás dioses que se ha podido hablar fundadamente de una "tendencia al monoteísmo" presente en Esquilo. Zeus reúne en sí el poder, la sabiduría, y la justicia, y aunque su ser no puede nunca conocerse completamente, su nombre significa lo más alto que puede pensarse (Ag., 160 ss.):

Zeus, sea él lo que fuere, si este nombre le complace,
así me dirigiré a él.
Y aun pensándolo todo,
no conozco nada que pueda compararsele.

Zeus es la "causa total" *(panaítios),* "el que todo lo hace" *(panergétes);* "nada sucede al hombre sin Zeus" (Ag., 1485 s.). El poeta lo llama señor y rey, padre que todo lo ve, salvador *(soter),* protector de los piadosos, regente justo que exige cuentas de los hombres por sus hechos y los castiga por su soberbia, cuyo dominio no tiene fin y que dirige el mundo según su voluntad por leyes eternas. Así crece Zeus para el poeta por encima de todos los dioses, a los que reasume en su propia esencia; Zeus se convierte en el dios total (Hel., frag. 70):

Zeus es el éter, Zeus la tierra, el cielo Zeus,
Zeus es el cosmos y lo que aún es más alto que éste.

Para Esquilo, pues, Dios no se confunde con el universo, como para Jenófanes y para Heráclito, sino que, a la inversa, el universo descansa en Dios, que le rebasa. Recientemente se ha dado a esta concepción el nombre de "panenteísmo" distinguiéndola del panteísmo.

Pero si la divinidad produce todo lo que ocurre en el mundo, ¿cuál es su relación con el mal y con los males? El griego no tiene la posibilidad de cargar *el mal* a un Satanás, que no existe para él. Tiene pues que ponerlo de un modo u otro en relación con la divinidad. Esta necesidad no asusta a Esquilo. En ciertos casos, la divinidad se sirve para con los hombres de un "justo engaño" (frags. 301, 302), o bien "pone" en el hombre "una culpa cuando quiere aniquilar una casa" (Niobe, frag. 156); por estas ideas ha criticado Platón (Politeia II 380 A) al poeta. Esquilo recoge incluso en sus tragedias el profundo símbolo del *demon alástor,* el espíritu de la maldición, que obra generación tras generación en un linaje, como el de los pelópidas o el de los labdácidas, a consecuencia de algún hecho malvado, y provoca sucesivos crímenes hasta que queda satisfecha su necesidad de venganza (Sept., 960). Es "cómplice" de las malas acciones del hombre (Ag., 1501, 1507), y una vez que un hombre se encuentra en el camino de la maldad, la misma divinidad le hace adelantar por él sin dejarlo descargarse de la culpa. Esta idea se traslada incluso, y no sin violencia, desde el mito heroico a una personalidad histórica como Jerjes (Pers., 742. 354. 472). Por regla general los portadores del espíritu de la maldición son personajes de dudoso carácter, como Clitemestra; pero cuando la divinidad permite que un inocente, como Orestes, incurra en culpa, sólo ella misma puede encontrar una salida del irresoluble conflicto (Eum., 734 s.). Así son los hombres "sombras de un humo" (frag. 399), obra de la divinidad en su ser y en su obrar. La divinidad puede hacerlos malos y culpables, pero también puede mantenerlos libres de culpa. De aquí la profunda sentencia (Ag., 927 s.).

No ser malo es el mayor don de dios.

Pero la divinidad tiene en sus manos todos los hilos, los del bien igual que los del mal. Incluso el espanto que reina en el linaje de los atridas ha sido enviado por Zeus (Ag., 1486 s.), cuya sabiduría, a pesar de ello, gobierna el mundo y la vida según el principio de que "lo bueno debe triunfar" (Ag., 121. 139 159). Así constituye en última instancia todo el acaecer universal un orden general en el que halla también su lugar previsto la perturbación transitoria del mismo producida por el mal: es la "armonía de Zeus" (Prom., 553).

La mejor denominación que puede darse a esta concepción de Esquilo es probablemente la de *determinismo religioso.* Y como en el marco de esa concepción el mal no aparece como una potencia de igual rango que el bien, sino como

un intento —el de oponerse constantemente al bien— condenado por anticipado al fracaso, o hasta, a veces, como medio imprescindible para la consecución del bien, el determinismo de Esquilo incluye al mismo tiempo la *teodicea;* pues la divinidad tiene el timón en sus manos con toda firmeza, de tal modo que también el mal contribuye a crear el bien. El hombre, con todas sus predisposiciones individuales, se encuentra intrincado en ese acaecer, y en esto consiste el elemento trágico de su destino.

Pero, por fortuna suya, el hombre individual no se encuentra absolutamente solo en el mundo, sino que encuentra respaldo y apoyo en la comunidad, en la *polis* en la que está incluido, que lo educa y protege con su orden jurídico, y contribuir a cuyo mantenimiento es para el individuo el deber más sagrado. La comunidad descansa en fundamento divino, y seguramente es imposible representar la santidad de la polis de un modo más gráfico que el utilizado por Esquilo cuando —en las "Euménides"— presenta a los mismos dioses buscando y hallando su derecho ante el tribunal del estado.

Por firmemente asentado que se encuentre Esquilo en el terreno de la religión tradicional, y por decidida que sea su recusación de la idea, impía según él, de que los dioses no se ocupan de los hombres (Ag., 369 ss.), ha simplificado no obstante el polícromo mundo del mito y lo ha limitado a la creencia casi monoteística en el sabio y justo gobierno del mundo por la divinidad. Pero con esa creencia permanece plenamente el poeta en este mundo: en ningún momento interviene en el cuadro un mundo ultraterreno. Esquilo tiene abierta sensibilidad para el saber empírico, como lo prueban los extensos excursos geográficos de sus tragedias. Conoce, por ejemplo, la verdadera causa de las inundaciones del Nilo —la fusión de las nieves en las grandes montañas de las fuentes del río (Supl., 559 ss., frag. 300). En cambio se encuentra completamente al margen de la corriente capital de la filosofía jónica; más bien parece a veces al lector encontrar en el poeta cierta inclinación hacia los círculos órfico-pitagóricos; pero frente a esta impresión se encuentra el hecho de que Esquilo no recoge el dogma central de esos círculos, a saber, la doctrina de la metempsícosis. En Sicilia parece haber conocido Esquilo los comienzos de la técnica retórica, no sin observar inmediatamente los graves peligros de la nueva arte oratoria. Frente a la artificiosidad de ese arte declara el poeta (Juicio de las Armas frag. 176):

La palabra de la verdad es siempre sencilla.

Así mantiene siempre Esquilo la independencia de su pensamiento. Sin ser filósofo y sin aceptar ciegamente la creencia tradicional, se ha formado su propia concepción de Dios y del mundo. Esquilo es uno de los principales educadores de su pueblo, y el último gran anunciador de la antigua sabiduría griega de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

BOWRA, C. M.: *Greek Lyric Poetry*. Oxford, 1936
DUCHEMIN, Jacqueline: *Pindare, Poète et prophète*. París, Les Belles Lettres, 1956
FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel: *Píndaro, Olímpicas*. Madrid, C.S.I.C. 1956 [2]
FINLEY, John, H., jr.: *Pindar and Aeschylus*. Cambridge (Mass.), Harvard, Univ. Press, 1955
GUNDERT, Hermann: *Pindar und sein Dichterberuf*. Frankfurt del Main, Klostermann, 1935
LESKY, Albin: *Die griechische Tragödie*. Stuttgart, Kröner, 1957 [2]
NORWOOD, Gilbert: *Pindar*. Berkeley, California Univ. Press., 1945
REINHARDT, Karl: *Aischylus als Regisseur und Theologe*. Basilea, Reinhardt, 1949
ROMILLY, Jacqueline de: *La crainte et l'angoisse dans le theatre d'Eschyle*. París, Les Belles Lettres, 1958
SOLMSEN, Fr.: *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca (N. Y.), Cornell Univ. Press, 1949
TRIADÚ, Joan: *Píndar, Odes*. Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1957 y 1959

Capítulo VII

LA FILOSOFÍA JÓNICA EN EL ÁTICA

Atenas había conseguido una posición hegemónica en la Hélade gracias al papel que había desempeñado en la liberación de Grecia del peligro persa. Con el paso de su economía de la agricultura al comercio marítimo se había convertido en un mercado central del mundo mediterráneo, y con los mercaderes extranjeros consiguieron también acceso a la ciudad divinidades e ideas extranjeras. Bajo la clarividente dirección de Pericles y por las creaciones de sus poetas y artistas, Atenas experimentó tal desarrollo que se convirtió en la metrópoli espiritual de los griegos (Tuc., II, 40; Platón, Protág., 337 D). Como un imán atrajo Atenas a todos los grandes personajes de todos los rincones de la Hélade. Todo el que quisiera ser considerado en la vida espiritual griega, todo el que tuviera interés en la difusión de sus ideas, tenía que abrirse camino en Atenas y resistir la prueba del fuego en ella, la discusión y el intercambio de puntos de vista.

Coincidiendo, más o menos, con los comienzos de la actividad política de Pericles — hacia el 460 a. J. C. — se instaló en Atenas Anaxágoras de Clazómenas, llevando al Atica la filosofía jónica. Renunciando a su patria y a sus bienes, vivió en Atenas como huésped de su alto protector durante treinta años, hasta que poco antes de su muerte le expulsó de su patria adoptiva el fanatismo del demos.

Esta completa rotura de amarras con la polis, fenómeno que observamos por vez primera en Anaxágoras, es algo completamente nuevo y muy estrechamente emparentado con su pensamiento. Para Anaxágoras, la filosofía es hasta tal punto fin en sí misma que llena su vida entera y no deja lugar para ningún otro interés. Como finalidad de la vida define Anaxágoras "la contemplación y la libertad que de ella nace" (Clem. Al., Strom., II, 130). Con ello establece un *nuevo ideal vital:* Anaxágoras es el fundador de la vida contemplativa como contrapuesta a la práctica. A partir de él se distinguen en la cultura griega de ese modo los dos tipos de vida: el uno dedicado totalmente a la meditación sobre

el mundo, el pensamiento y la investigación; el otro atento, con la misma exclusividad, a las tareas prácticas de la vida, especialmente la política (Plat. Gorg., 484 E ss.). Con ello consiguen la filosofía y la ciencia plena conciencia de su propio valor y se colocan en el mismo rango que el arte del estado, único que el heleno libre había considerado hasta entonces como plenamente digno de él. Mientras con su separación de la polis patria Anaxágoras se nos presenta como precursor del cosmopolitismo helenístico, su vida dedicada totalmente a la filosofía y su personalidad autosuficiente hacen de él un precedente de la autarquía socrática.

Objeto de la consideración contemplativa de Anaxágoras fueron primero los fenómenos celestes (Diog. L., II, 10). Ya en su patria había estudiado el cielo desde las vecinas montañas de Mimas, y cuando en el año 467 cayó en Egospótamos un meteorito, Anaxágoras se trasladó a aquel lugar para estudiarlo, y del estudio de su constitución concluyó que los astros tenían que ser de la misma sustancia que la Tierra, conclusión con la que está de acuerdo su tesis según la cual el Sol es una masa de roca incandescente, y la Luna una segunda tierra con montes y valles, habitada también por seres vivos. Anaxágoras se dio cuenta de que las dimensiones reales de los astros rebasaban con mucho sus dimensiones aparentes, aunque se equivocaron grandemente en sus estimaciones. Dio una explicación correcta de las fases lunares y de los eclipses de Sol y de Luna. Pero no se limitó a la *astronomía,* sino que sometió la naturaleza entera a sus investigaciones.

Buscó también causas naturales de los fenómenos atmosféricos y de los terremotos. Como Jenófanes, piensa que los organismos se han originado del fango, y le preocupó, por ejemplo, la causa de la diferenciación en machos y hembras en la descendencia de los seres vivos. Comprendió adecuadamente la causa de las inundaciones del Nilo —la fusión de las nieves de las montañas etiópicas—, cuestión que preocupó mucho a los griegos (Heród., II, 19 ss.). Esta tendencia a buscar una explicación causal de todos los fenómenos, deduciendo lo invisible de lo visible (frag. 21 a), le ha valido el título de honor que le dio la posteridad: Anaxágoras fue "el más físico" *(fisikótatos)* de todos los antiguos pensadores griegos.

A pesar de ello, Anaxágoras no creía posible prescindir de un principio espiritual en la explicación del cosmos. A diferencia de Empédocles, no supuso un número limitado de elementos, sino un número ilimitado de corpúsculos originarios, "semillas" en su terminología, cada uno de los cuales contiene partes de todas las sustancias, pero de tal modo que su esencia está determinada por aquella que predomina en él. No hay según él, como tampoco según Empédocles, devenir ni perecer absolutos, pero sí relativos: la unión y separación de las sustancias originarias en el ser individual (frag. 17). Mientras que Empédocles pone los elementos en movimiento mediante el amor y el odio, Anaxágoras pone al espíritu *(nous)* como primer motor de sus corpúsculos; el nous no se mezcla con ninguna cosa, lo ordena todo y construye el mundo que abarca

a todas las cosas partiendo del caos. El nous, "lo más sutil y puro" que existe, es la fuerza que causa el acaecer físico y fisiológico, así como el psíquico, y no arbitrariamente, sino según la rigurosa ley de la causa y el efecto (frag. 12). Aristóteles (Met., I, 3) ha considerado a Anaxágoras, precisamente por la afirmación del principio espiritual, como el único razonable de sus predecesores presocráticos, pero también le ha reprochado (Met., I, 4) —igual que Platón (Fed., 97 B)— que no utilizara el espíritu más que para la formación del mundo, y no para una explicación teleológica detallada de la naturaleza. Efectivamente, Anaxágoras, que identifica el espíritu con la divinidad, mantiene un puro deísmo, y, a pesar del nous, el mundo es para él un gigantesco mecanismo en el que queda inserto el individuo; sin duda hay que reconocer como metodológicamente correcto el que Anaxágoras se esfuerce por dar la mayor amplitud posible a la consideración causal de la naturaleza, prefiriéndola a la teleológica. Con ello, como es natural, su concepción de la divinidad carece de la idea de providencia *(prónoia)*, que es tan imprescindible para el teísmo como para el politeísmo y la creencia en la cual es siempre el corazón de toda piedad popular.

La concepción anaxagórica del mundo no deja lugar al mito. Aunque identificara a Zeus con su nous o a Atenea con la capacidad artística, aunque viera ideas éticas en los poemas homéricos, el hecho es que en un pensamiento que declara a Helios y Selene cuerpos análogos a la Tierra y que busca explicaciones causales en el sentido de movimientos mecánicos para todos los procesos naturales y condenaba, consiguientemente, la mántica (Plut. Per., 6), no quedaba ya sitio para los dioses, desprovistos de toda función en el mundo. Por eso no puede sorprender que Anaxágoras incurriera en la sospecha de ateísmo. Cuando a comienzos de la guerra del Peloponeso se manifestó la tendencia a derrocar a Pericles, se tramó un proceso religioso contra Anaxágoras y contra otros cortesanos del gobernante. Anaxágoras escapó al proceso trasladándose a Lámpsaco, donde murió dos años más tarde rodeado de todos los honores. Eurípides, emparentado espiritualmente con él, le ha construido un monumento imperecedero en los versos que expresan el efecto moral de una investigación alentada por el verdadero sentido de la verdad (frag. 910):

Feliz el hombre que consiguió conocimiento,
fruto del estudio.
Nunca siente el deseo de dañar a su prójimo,
ni le mueve egoísta sentido de injusticia.
Considera la naturaleza eternamente viva,
el mundo que nunca envejece, y sigue sus huellas,
de dónde y cómo ha nacido.
Y jamás abre las puertas del corazón
a un pensamiento vil.

De entre sus *discípulos* hemos caracterizado ya al alegorista *Metrodoro* de Lámpsaco. Más importante es ARQUELAO de Atenas, el primer filósofo de esta ciudad y al que posteriores construcciones históricas han hecho maestro de Sócrates. Era amigo de Cimón y de Sófocles, el cual escribió una elegía dedicada a él. Parece haber añadido a la física de su maestro una exposición del origen de la cultura, con lo que su obra es una transición hacia la sofística, si no es ya él mismo el que se encuentra bajo la influencia de ésta. Parece haber explicado la inmovilidad de la Tierra en el centro del mundo por el enfriamiento de aquélla (frag. 1 a).

De entre los últimos herederos de la filosofía jónica hay que citar a HIPÓN de Samos o de Regio, que consideraba principios del mundo el agua y el fuego y, tuvo cierto crédito en Atenas. El cómico Cratino hace de él en sus *Panóptai* (frag. 115) blanco de sus burlas. Hipón parece haber roto completamente con la religión mítica, pues se le incluyó en la reducida lista de los ateos antiguos. De Atenas era el heracliteo CRATILO, del que fue discípulo Platón antes de serlo de Sócrates. La doctrina heraclitea según la cual todas las cosas están en perpetuo cambio, llevó a Cratilo al más completo escepticismo. Este filósofo interpretaba además alegóricamente, en sentido físico y ético, los nombres de los dioses, sirviéndose de la teoría heraclitea del lenguaje (Plat. Crat., 400 D ss.). Los dos últimos pensadores citados quedan por debajo de DIÓGENES de Apolonia, que llegó de su patria —probablemente Creta— a Atenas ya antes de empezar la guerra del Peloponeso. Diógenes renovó la teoría de Anaximenes según la cual el aire es la sustancia básica del mundo, pero añadió que esa sustancia está dotada de fuerza mental y que en todos los seres vivos habita una parte mayor o menor de ella, el alma, la cual, con la muerte, vuelve al espíritu universal. Este espíritu universal se identificaba con Dios, y estaba ya presente, según Diógenes, en Homero. Diógenes era médico, como documenta el gran fragmento acerca del sistema arterial del cuerpo humano (frag. 6), así como el hecho de que compusiera un tratado especial "De la naturaleza del hombre". Su doctrina gozó de gran difusión, gracias a su fácil comprensión, y su eco resuena en la tragedia y en la comedia. También ha influido visiblemente en alguno de los escritos hipocráticos. También en este último discípulo de los filósofos presocráticos venteó el vulgo un ateo; a duras penas consiguió salvarse de un proceso religioso. En él observamos, ciertamente, la creciente tensión entre la filosofía y la religión y, al mismo tiempo, el desarrollo de una nueva rama científica, la medicina, que precisamente en ese momento está a punto de desprenderse de la filosofía y constituirse en disciplina independiente.

BIBLIOGRAFÍA

CIURNELLI, D.: *La filosofia di Anassagora*. Padua, 1947
ZAFIROPULO, Jean: *Anaxagore de Clazomène*. París, Les Belles Lettres, 1948

Capítulo VIII

EL ATOMISMO Y LOS COMIENZOS DE LA MEDICINA CIENTÍFICA

CIENCIA Y FILOSOFÍA

El atomismo es el cierre de la filosofía presocrática. Su patria es la ciudad de Abdera, en la costa tracia, colonia de la jónica Teos y patria también del más genial de los sofistas, Protágoras. Fundador del atomismo se considera a Leucipo, de cuya personalidad no sabemos sin embargo nada, y cuyas doctrinas físicas han pasado, en todo caso al sistema de su compatriota, más joven, Demócrito (nacido hacia el 460 antes de Jesucristo). El atomismo es, junto con el sistema de Empédocles y el de Anaxágoras, el tercer intento de mediación entre las concepciones fundamentales de Heráclito y Parménides. También el atomismo acepta corpúsculos mínimo e indivisibles, los átomos, los cuales no difieren más que en dimensión, forma y peso, y son imperecederos; la unión y separación de los átomos es el devenir y perecer de los seres individuales. Pero mientras que Empédocles y Anaxágoras necesitan unas fuerzas especiales para poner en movimiento sus sustancias primitivas, el amor y el odio aquél, el espíritu éste, el atomismo sitúa el principio del movimiento en la materia originaria misma, la cual se encuentra desde siempre en el espacio vacío arrastrada en un torbellino *(dinos)*, y se aglomera así en cuerpos. Pues al contrario que Parménides, el atomismo declara posible y real el espacio vacío, ya que sólo presuponiéndolo piensa poder explicar tanto la formación y el movimiento de los cuerpos cuanto las modificaciones de los seres individuales; estas modificaciones tienen que basarse también en movimientos de los átomos separados por intervalos mayores o menores, en todo caso vacíos. Lo único, pues, que existe es "lo denso", es decir, la materia en forma de átomos, y el espacio vacío. Tampoco las cualidades de las cosas son propiedades primarias, sino que resultan de formas materiales y de movimientos mecánicos. El acaecer cósmico entero se convierte así en un mecanismo sin lagunas y que funciona por leyes necesarias, según el principio de que "nada ocurre casualmente, sino que todo tiene

un fundamento o razón *(logos)* y es por necesidad" (Leuc., frag. 2). También los procesos anímicos o espirituales se basan en los movimientos de los redondos átomos de fuego, difundidos por todo el cuerpo de los seres vivos, entre los demás átomos. Así resulta superflua la admisión de un principio espiritual, y el materialismo atomista se presenta como una rectificación del sistema de Anaxágoras.

Demócrito es un personaje poseído por la misma pasión de conocimiento que Anaxágoras. Prefiere descubrir una conexión causal que ser rey de Persia (frag. 118). También él dedicó toda su vida a la investigación. Repartió su fortuna entre sus hermanos, uno de los cuales quedó obligado a alimentarle. Una parte de sus riquezas, de todos modos, le sirvió para realizar viajes, a los que dedicó cinco años de su vida, y que le llevaron a Egipto y Babilonia (frag. 299). Sus escritos, clasificados por Trasilo, el astrólogo de corte del emperador Tiberio, en cinco grupos (ética, física, matemática, música, técnica) y quince tetralogías, abarcaban el saber entero de su época, de tal modo que el filósofo merece plenamente el epíteto de "pentatleta" que le da Trasilo, con una metáfora procedente de los juegos gimnásticos. Demócrito fue un Aristóteles antes de Aristóteles. Pues el gigantesco saber de este hombre, igual que el de Aristóteles, no fue nunca polihistorie, miscelánea, sino orgánica y cerrada concepción del mundo, elaborada unidad. Desgraciadamente nos quedan escasísimos restos de su obra. En la mayor parte de los casos, y especialmente por lo que hace a su física, nos vemos reducidos a informaciones de segunda mano.

Para Demócrito, la posibilidad del conocimiento no es ya, como para la mayoría de sus predecesores, cosa evidente. Demócrito ha elaborado una meditada *teoría del conocimiento* con la que desea mantenerse en un sano término medio entre la plena recusación de los sentidos en favor del pensamiento por Parménides y el sensualismo subjetivista de su compatriota Protágoras, más viejo que él. Demócrito distingue entre "conocimiento oscuro" y "conocimiento auténtico" (frag. 11). El primero es el de la percepción sensible; el segundo fruto del pensamiento. Pero los dos no se encuentran en contraposición, sino que se complementan recíprocamente; donde los sentidos no alcanzan entra en funciones el pensamiento, el cual es capaz de penetrar hasta los últimos elementos de la realidad, los átomos, a los que también llama "ideas", o sea, formas (frag. 6). Empédocles concibe la percepción visual a la manera de Empédocles. Piensa que los objetos desprenden imágenes pequeñas de sí mismos *(eídola)*, las cuales llegan al sujeto perceptivo que las absorbe por los "poros". La posibilidad del conocimiento parte pues del objeto. Cuando no hay nada no puede tampoco conocerse nada y, a la inversa, toda representación tiene que corresponder a alguna realidad.

Con esta actitud epistemológica está íntimamente relacionada la *teología de Demócrito*. No hará falta precisar que en el absoluto mecanismo que es el mundo según la física atomista no queda asidero alguno para la menor intervención de los dioses. Ahora bien, todos los pueblos tienen representaciones

divinas. No pueden haberlas inventado pura y simplemente, pues no existe una fantasía creadora en sentido absoluto, a partir de la nada. Por tanto, también esas representaciones tienen que basarse en alguna realidad. Por ello el atomismo no niega la existencia en sí misma de los dioses, sino que se limita a negar su intervención en el acaecer del universo. Los dioses viven en los intermundos, los intervalos que existen entre los astros, y allí discurre su existencia feliz y sin preocupaciones, desentendidos del mundo y de los hombres. El atomismo explica además que la observación de los fenómenos naturales ha contribuido a la formación de las representaciones míticas en particular, en parte y especialmente los fenómenos que causan temor, como el rayo y el trueno, los eclipses de Sol y de Luna, los terremotos, etc., y en parte también los benéficos, como la luz del Sol, la lluvia, el cambio de las estaciones. La introducción del culto a los dioses fue obra de personalidades superiores que alzaron las manos en oración al cielo —en el que en realidad no hay más que aire— y enseñaron que allí vivía el omnisciente Zeus, el cual da y toma y es rey del mundo (frag. 30). Al igual que no existe el Cielo, tampoco existe el Hades: la idea de castigos infernales no es más que un reflejo de la conciencia sucia que espera que el castigo del mal, que no ha visto cumplirse en la tierra, tenga lugar en un imaginario más allá (frag. 297). Hay que liberarse de todas esas representaciones supersticiosas que inquietan al alma. Demócrito parece haber interpretado alegóricamente a los dioses de la tradición: así veía en Atenea la personificación de la mesura. Consideraba superflua la oración: no tiene sentido pedir a los dioses una salud que uno mismo puede conservar mediante una vida ordenada y comedida (frag. 234).

En el "microcosmos" de Demócrito la exposición de la formación del mundo terminaba con la teoría del *origen de los organismos,* plantas, animales y hombres, a partir de la tierra. Los seres vivos proceden de estructuras como vejigas *(hyménes)* formadas con el fango que cubría la tierra y reventadas luego por la acción del calor. A esta seguía una exposición del *desarrollo de la cultura humana,* con muchos puntos de contacto con el mito correspondiente que se encuentra en el Protágoras de Platón (320 C ss.). Según ello los hombres vivían al principio separados, pero luego se vieron obligados a unirse para defenderse de las fieras. La necesidad de entenderse dio lugar al lenguaje articulado, el cual sufrió diversas modificaciones en los distintos pueblos. La necesidad enseñó a los hombres, dotados de razón y habilidad manual, a distanciarse paulatinamente del estado animal originario y a inventar diversas habilidades (Diodoro, I, 8, 1 ss.), proceso en el cual se vieron especialmente favorecidos por la invención del fuego y la imitación de ejemplos de animales: de la araña aprendieron el arte del tejido, de la golondrina la construcción de casas, de los pájaros cantores el canto (frag. 154). No fueron pues necesarias divinidades promotoras de la cultura. Demócrito reflexiona también acerca de la cultura intelectual superior. Consideraba natural el *lenguaje* en su conjunto, pero convencionales los nombres particulares de las cosas. Y el establecimiento del

convencional sistema de significaciones era para él, como la religión, obra de algunas destacadas personalidades de los tiempos arcaicos (frag. 142). El arte, especialmente al *arte poético*, se debe a un "talento divino" (frag 18, 21). Evidentemente imaginaba esa inspiración artística como la afluencia de imágenes hermosas y elevadas del mundo circundante y de los seres divinos situados en el espacio; estas imágenes acuden al hombre genial capaz de recibirlas, el cual está entonces animado por "espíritu santo" y "lleno de dios". Por último, Demócrito empezó también la investigación de la capacidad de pensamiento humana, intentando las primeras determinaciones conceptuales. Nos encontramos pues con Demócrito ante el comienzo de la *lógica* (Arist. Part. an., I, 1). Ésta no se distinguía aún en él de la teoría del conocimiento; pero no hay duda de que el segundo es "el instrumento más sutil del conocimiento" que sirve para elaborar las impresiones proporcionadas por la sensibilidad (frag. 125).

Pese a su materialismo, Demócrito ha sido uno de los más grandes idealistas de todos los tiempos ("idealista" en sentido moral), como prueban sus palabras acerca de su valoración del conocimiento, antes citadas. Sólo así puede explicarse que aquel riguroso materialista se ocupara tan seriamente de cuestiones de *ética*. Dados sus presupuestos metafísicos no podía establecer una ética imperativa, sino que tenía que limitarse a mostrar las consecuencias buenas o malas del obrar humano. De todos modos, en su escrito "De la serenidad del ánimo" (*eutimia*) declaraba que la paz del alma es el objetivo más deseable y daba consejos para conseguirla. Como todos los éticos griegos posteriores, Demócrito apela a la razón del hombre, la cual debe regular su comportamiento eliminando de él el azar en cuanto sea posible. Lo fundamental es la limitación de la sensualidad y la orientación por valores espirituales (frag. 187). Sólo así puede conseguirse la "simetría de la vida", la cual excluye también la envidia a aquellos que parecen vivir mejor (frag. 191). Los hombres son esencialmente culpables de los males de la vida (frag. 173). En general, bueno y malo no son propiedades objetivas de las cosas. Lo decisivo es siempre qué se sabe hacer con ellas. El que no quiere ahogarse en una agua profunda tiene que aprender a nadar (frag. 172). Por eso Demócrito da mucho valor a la educación: "la naturaleza y la educación están emparentadas; la educación transforma al hombre, y, al transformarlo, obra al modo de la naturaleza" (frag. 33). Demócrito parece haber valorado incluso la acción de la educación y el ejercicio por encima de las consecuencias de las disposiciones innatas (frag. 242). Las concepciones éticas de Demócrito no apelan a ninguna autoridad religiosa ni estatal, sino que en ellas el hombre resulta plenamente autónomo. El hombre es la suprema instancia para juzgar su propia conducta moral, y no hay más norma ética que la vergüenza de sí mismo (frags. 84. 244).

No es seguro que Demócrito se haya ocupado de *política;* en todo caso, no lo hizo en una obra especial, pues la tradición no nos ha transmitido ningún título de ese tipo. Se tratará pues en todo caso de determinadas ideas políticas expuestas en el contexto ético. Concorde con su ideal ético es la recomenda-

ción de obedecer a las leyes (frags. 47. 248), cuya significación es la limitación de la arbitrariedad del individuo, limitación imprescindible para la vida social (frag. 245); también recomienda que se evite la guerra civil (frag. 249) y que se proceda sin reservas ni consideraciones contra el individuo socialmente dañino (frag. 259). Otros textos pertenecen probablemente al círculo de la literatura de la *homonoia,* y se encuentra por error bajo el rótulo de la "Etica" de Demócrito.

En las listas de escritos de Demócrito llama la atención el gran número de investigaciones que llevan el título "*Causas*" *(aitíai):* causas de los fenómenos celestes, de los fenómenos atmosféricos, del fuego y de sus efectos, de las semillas, de las plantas y de los frutos, de la vida animal, de los sonidos, "Causas diversas". Estas investigaciones de Demócrito constituyen un gigantesco trabajo de preparación de la posterior literatura peripatética de los "Problemas". Pero Demócrito escribió también acerca de la naturaleza del hombre, al que llamó "microcosmos", es decir, mundo pequeño (frag. 34), acerca de cuestiones matemáticas y médicas y acerca de temas de la teoría de la cultura: sobre el ritmo y la armonía, sobre el canto y la poesía, sobre Homero y Pitágoras. En resolución, sus obras tienen que haber sido una verdadera enciclopedia del saber sistemáticamente estructurada.

Platón no ha tenido la calidad moral suficiente para dar el nombre de su gran antípoda, sino que lo silencia, a él solo, entre todos los pensadores presocráticos, aunque en una ocasión (Fileb., 29 A) parece aludir a él, y en otra (Timeo) parece tener en cuenta el atomismo. Tanto más numerosas son en cambio las pistas que llevan desde Demócrito a Aristóteles, pensador que también valoraba mucho el saber empírico. Epicuro ha tomado su física de Demócrito; pero tenía escaso interés por la investigación detallada, y puso el acento de su filosofía en la ética, en cuyo objetivo, por lo demás, la tranquilidad del ánimo, coincide con Demócrito. Los discípulos de Demócrito elaboraron la teoría del conocimiento del maestro en un sentido escéptico, y posibilitaron por ese camino la aparición de la escuela de Pirro, que negaba toda posibilidad de conocer.

El lazo filosófico aún mantiene en Demócrito, con gran esfuerzo, la unión de las investigaciones en todos los diversos terrenos que abarcó aquel genio universal. Pero ya en él, y a pesar de que de muchas de sus obras no nos quedan más que los títulos, vemos como las *ciencias particulares,* la matemática, la astronomía, la geografía, la botánica, la zoología, la antropología, la ética, la poética, la lingüística, etc., aspiran a independizarse y se disponen a romper el anillo cerrado en torno de ellas por la filosofía especulativa. Y en el seno mismo de las ciencias particulares, la *investigación especial,* las "etiologías" con sus particulares objetivos, el descubrimiento de causas de fenómenos concretos, empieza a cobrar su lugar y su importancia en el cuadro de conjunto de la investigación científica y en un sentido desconocido hasta entonces.

La *medicina* fue la primera en establecerse sobre bases propias. Ya en los

pitagóricos le vimos cobrar una posición especial. De Empédocles se origina la escuela médica siciliana. Diógenes de Apolonia no era sólo filósofo, sino también médico. De Demócrito conservamos tres títulos de escritos médicos (fragmento 26 a b c). Ya desde tiempos antiguos tiene que haber habido numerosos *médicos prácticos*. Casualmente se nos han conservado en inscripciones dos nombres de médicos prácticos del siglo VI antes de Jesucristo: el nombre de un cierto CARÓN de Focea y el de cierto ENEAS, ático. Al mismo tiempo existía también en Grecia originariamente una estrecha conexión entre religión y medicina, conexión que se manifiesta en la medicina de los templos, con sus curaciones milagrosas celebradas, por ejemplo, en las inscripciones votivas de Epidauro. Pero precisamente esa medicina de los templos, ejercida en los santuarios de Asclepio (Esculapio) y de los demonios médicos asociados con él, se rebasaba a sí misma y llevaba en sí el germen de una medicina científica —y, por tanto, de la superación de la fe en los milagros.

El mérito de HIPÓCRATES de Cos, el fundador de la medicina científica, consiste en haber conseguido el desarrollo de aquellos gérmenes. En Cos y en la vecina costa, en Cnido, que tenía muchas relaciones con Crotona, se ejercía desde remotos tiempos la medicina en relación con el culto de los dioses sanadores. Los antepasados de Hipócrates (nacido hacia el 460 a.J.C.), el linaje noble de los Nebridas, habían llegado a *Cos* siglos antes, procedentes de Tesalia, que es el país de origen del culto a Asclepio; en Cos asumió precisamente la familia el sacerdocio de Asclepio. El propio Hipócrates no cultivó la medicina sólo en su patria, sino también, como médico nómada, en otras regiones, principalmente en el norte de Grecia, adonde, según parece, se dirigió también al final de su vida. Hallamos huellas de su ejercicio médico en Cranón, Larisa, Melibia y Farsalo en Tesalia, en la isla de Tasos, en Abdera y Eno en la costa tracia, en Perintio y Cícico en la Propóntide. También parece haber ejercido en Macedonia, tal vez en la corte de Perdicas II. Su hijo Tésalo, educado en su arte por él mismo, así como su yerno Polibos, fue médico del rey Arquelao de Macedonia (413-399). Maestro de Hipócrates, parece haber sido el médico y maestro de gimnasia HERÓDICO de Selimbria (Propóntide), el cual, contrapuesto en esto a la escuela médica de Cnido, insistía sobre todo en la dietética y definía la medicina como la "educación científica para la vida natural". La causa de la enfermedad era para él la desviación de esa vida natural. Hipócrates y su familia parecen haber tenido también relaciones personales con el sofista Gorgias, que era unos veinticinco años mayor que el médico y al que éste conoció sin duda durante su estancia en Tesalia. Por último, la tradición —con razón sin duda— lo pone en relación con Demócrito, que era más o menos de su misma edad; la actividad médica de Hipócrates le llevó en efecto a la ciudad natal de Demócrito, y ambos hombres tuvieron que sentirse forzosamente emparentados espiritualmente, pues les era común el deseo de explicación científica —esto es, causal— de los procesos naturales. Hipócrates murió

con 85 o más años en Larisa, Tesalia, en cuyos alrededores, en el camino de Girton, aún se mostraba su tumba en tiempos tardíos.

Bajo el nombre de Hipócrates nos han llegado cincuenta y tres *escritos* reunidos en el llamado "Corpus Hippocraticum" y procedentes de los tiempos más diversos; sólo algunos de los más antiguos pueden sostener la pretensión de ser escritos del gran médico. Además de la rigurosa etiología, otras dos características marcan el espíritu de su ciencia: una de ellas es la consideración del hombre, de su salud y de su enfermedad, en relación no sólo con todo su organismo, sino también con toda la naturaleza que le rodea, y hasta con el cosmos entero (Plat. Fedr., 270 C), y especialmente con los fenómenos atmosféricos; por eso se ha llamado acertadamente a su método "medicina meteorológica". La otra característica es el profundo respeto a la naturaleza que se encuentra en el gran médico, sobre base religiosa, al lado de su profunda penetración racional en aquella. Hipócrates, según auténticas concepciones griegas, ve en la naturaleza algo divino, y cuando la investiga piensa estar estudiando la acción de la divinidad no como mágico "teúrgo" que se cree capaz de someter a la divinidad a su influjo, sino como humilde discípulo que intenta comprender su modo de actuación y que, como servidor suyo, desea allanar con su arte el camino a la naturaleza para el bien y la salud de los hombres. Los más antiguos escritos de la colección que, basándonos en esas características, podemos atribuir al maestro mismo, pertenecen probablemente al último tercio del siglo v y hasta el final del mismo. Los dos más antiguos y más notables son los escritos "Acerca del morbo sacro" y "Acerca del aire, el agua y la situación".

También la nueva ciencia médica, como la historia jónica, hace su entrada en la literatura con una protesta contra la fe religiosa tradicional. Era creencia nacional muy arraigada la de que determinadas enfermedades que se manifiestan en perturbaciones espirituales y psíquicas, especialmente la epilepsia, igual que pánicos repentinos o inexplicables de los animales, se debían a la acción de dioses o demonios, eran una especie de estado de poseído y sólo podían curarse, consiguientemente, por medios religiosos y mágicos. Contra toda esa serie de representaciones lucha Hipócrates en su escrito *"Acerca del morbo sacro"* o enfermedad sagrada con las siguientes palabras: "Por lo que hace al morbo llamado sagrado ocurre lo siguiente: no me parece ser en modo alguno más divina ni sagrada que las demás enfermedades, sino que, como las demás enfermedades, tiene una causa natural que la produce; sólo que los hombres la consideraron como un acaecer divino porque estaban indefensos ante ella y les asombraban sus diferencias respecto de otras enfermedades". El autor ataca entonces violentamente los métodos terapéuticos religiosos con los que se intentaba curar a los enfermos supuestamente poseídos o tarados, contra los "exorcismos" mágicos contra la enfermedad, las ceremonias rituales con que se pretendía combatirla, las penitencias y todo el resto del aparto supersticioso con el que se intentaba expulsar a los demonios. Hipócrates declara lisa y llanamente engaño blasfemo toda esa catártica con la que en realidad se aniquila lo

divino al intentar someterlo. Frente a esa fe, el médico muestra que también estas enfermedades son plenamente naturales. Muchas veces son hereditarias e innatas. En todo caso, su causa es una enfermedad del cerebro que puede haber sido provocada por un exceso de aire y, sobre todo, por mucosidades. Luego pasa a enumerar con exactitud los síntomas de la epilepsia: convulsiones, espuma en la boca, agitación de piernas y brazos, dientes apretados, ojos vueltos, fallo de la voz, sensación de ahogo, desmayo. Todo ello, y especialmente el exceso y el defecto de movimiento, tiene su causa en una enfermedad del órgano central en la que intervienen también los fenómenos atmosféricos, "el aumento y la disminución del frío y del calor solar y el cambio de las corrientes aéreas nunca en reposo". "Esto es lo divino. No puede, pues, separarse esta enfermedad de las demás y considerarla más divina que ellas, pues *todas las enfermedades son divinas y todas son humanas.* Cada una de ellas tiene en sí su naturaleza y su fuerza, y ante ninguna de ellas se carece totalmente de consejo y de medios". El médico tiene que "saber establecer en el hombre, mediante la dieta, lo seco y lo húmedo, lo cálido y lo frío, y tiene que reconocer el momento correcto para hacer lo útil". Así esas enfermedades pueden curarse también por vías naturales, "sin ceremonias de purificación y magia". Por una alusión a un lugar de la "Antígona" de Sófocles (358 ss.), el escrito tiene que ser en todo caso posterior al 442 antes de Jesucristo. Habrá sido escrito entre el 440 y el 430, y puede ser por tanto considerado como la primera obra de Hipócrates.

Al decenio siguiente pertenece el escrito "*Acerca del aire, el agua y la situación*", o, por lo menos, su segunda parte, como lo prueba la cita que contiene de un fragmento del "Hipólito" de Eurípides, representado en el año 428. En la primera parte del escrito se expone que el médico viajero, antes de empezar su actividad en una ciudad, tiene que orientarse acerca de su clima, su atmósfera y la naturaleza de sus aguas, pues todos esos hechos tienen gran influencia en la constitución física y psíquica de los hombres. Es en efecto un error creer que la meteorología no tiene nada que ver con la medicina. El hombre queda así plenamente inordinado en la conexión cósmica, y esto mueve al autor a estudiar en la segunda parte de su obra la relación entre naturaleza y cultura en los diversos pueblos por él conocidos. Pero las dos partes constituyen una unidad espiritual e intelectual y son sin duda fruto del mismo autor, Hipócrates, cuyo anterior escrito "Acerca del morbo sagrado" está presupuesto en esta obra. En general, el clima moderado, la feliz "mezcla de las estaciones", se considera la más favorable condición de la salud y el rendimiento físico, así como del temperamento y de las capacidades anímico-intelectuales de los habitantes de un país. En la comparación entre Asia y Europa se da la preferencia a ésta precisamente porque su clima es más moderado, a pesar de la mayor fertilidad del Asia: en Asia la población se debilita y se hace poco guerrera; en Europa, a causa del duro trabajo que exige el cultivo del suelo, la población se hace fuerte y se educa para ser resistente, razón por la

cual es también más guerrera. Cierto que también la costumbre (*nómos*) —o sea, el despotismo en Asia y la libertad política en Europa— influye en el comportamiento bélico. Así intenta resolver el autor la cuestión de la influencia del mundo circundante en el hombre y en sus características. Da interesantes descripciones de las construcciones lacustres de los escitas del Fasis, en la vertiente septentrional del Cáucaso, y de los escitas nómadas de las estepas del sur de Rusia.

Especialmente le llama la atención cierta costumbre de los escitas del mar de Azov: éstos se llaman macrocéfalos porque en cuanto nacen sus niños practican una deformación del cráneo para conseguir una forma alargada (cosa que se ha observado también en tribus indias del norte de México), por considerarla más hermosa. Esta forma, una propiedad adquirida, parece heredarse luego de generación en generación; pero luego se perdió cuando las familias aristocráticas, que eran las caracterizadas por aquel alargamiento del cráneo, se mezclaron con otras de las clases bajas. Hipócrates explica también de modo natural, por el pernicioso efecto del continuo cabalgar de los escitas, la llamada "enfermedad escita", que consistía en una frecuente impotencia sexual de los hombres y se consideraba de origen "divino". Estas descripciones y observaciones dan, sin duda, la impresión de que Hipócrates habla de cosa personalmente vista, y lo mismo puede decirse de una observación ocasional acerca del vestido nacional de ciertas tribus líbicas —pieles de cabra— que se encuentra en el escrito "Acerca del morbo sacro". Tenemos, pues, que admitir que el horizonte geográfico y etnológico de Hipócrates abarcaba, además de Grecia y el imperio persa, el mundo mediterráneo desde el norte de Africa hasta las costas orientales y septentrionales del mar Negro.

Las mismas características y el mismo espíritu de las obras comentadas se encuentra en otro grupo de escritos que por esa razón podemos atribuir también a Hipócrates: el "Pronóstico" y los libros 1 y 3 de las "Epidemias". El "*Pronóstico*", como indica su nombre, discute la cuestión de si el médico puede —y cómo— prever el decurso de una enfermedad, y, especialmente, si la enfermedad terminará con la curación o con la muerte. También determina sobre la base de la experiencia los "días críticos" de determinadas enfermedades. Pues, como el vidente (Il., 1, 70), el médico tiene que saber y poder decir "lo que fue, lo que es y lo que será". Cada uno de ellos utiliza para eso sus "signos". Pero la diferencia es grande. En un caso se trata de signos trazados por los pájaros, etc., de los que se supone puede leerse la voluntad de los dioses y, con ello, el futuro acaecer; en el otro caso, en cambio, se reconoce, por los síntomas de una enfermedad, sus causas, su naturaleza y su decurso. En el primer caso falta toda conexión causal; en el segundo se presupone un orden natural firme y una ley, un "cosmos". El pensamiento mítico ha cedido su lugar al pensamiento científico. El pronóstico confirma además la impresión ya indicada de que Hipócrates conocía la Libia y la Escitia.

En los libros primero y tercero de las "*Epidemias*" volvemos a encontrar la

medicina meteorológica que ya conocemos por los escritos anteriores, la cual incluye al hombre no sólo en su mundo ambiente inmediato, sino también en el complejo cósmico en su conjunto (1, 1 ss.; 3, 2. 16). En el marco de esa conexión natural determinada localmente hay que observar la aparición de las enfermedades, su decurso y el modo cómo la naturaleza del individuo reacciona a influencias externas o a perturbaciones orgánicas internas; en esa observación debe basarse la terapéutica (1, 11). Los libros segundo, cuarto y sexto de las "Epidemias" son sin duda posteriores al primero y al tercero, pero es seguro que aún proceden del legado de Hipócrates. Junto con la medicina meteorológica se nos presenta en ellos el gran respeto de la naturaleza, frente a cuya capacidad autónoma de sanar, el poder del arte médico resulta muy modesto. Pues "la naturaleza encuentra por sí misma y sin vacilación sus caminos", leemos; o bien: "la naturaleza sabe; por sí misma, sin haberlo aprendido, hace lo necesario"; "las constituciones naturales son los médicos de las enfermedades" (6, 5). Es notable en estos libros la atención que se presta a la relación entre la situación del cuerpo y los afectos anímicos; bajo evidente influencia de Demócrito, se celebra el parentesco entre la serenidad del ánimo *(eutimia)* con una vida física equilibrada en todo. Muy interesantes son en las "Epidemias" las breves historias clínicas en las que Hipócrates informa acerca del desarrollo de enfermedades en determinados pacientes, así como del éxito o el fracaso del tratamiento.

También son obra de Hipócrates los dos *escritos quirúrgicos principales:* "Acerca de las fracturas de los huesos" y "Acerca de la reducción de las luxaciones" o de la articulación de los miembros. La cirugía constituía una parte muy importante del "arte" médico. En ella se trataba de devolver el miembro desarticulado, mediante la "correcta intervención", a su situación natural, a la "recta naturaleza". Por eso dice el autor que su doctrina acerca de los métodos de la curación se establece "como una ley justa". El concepto de lo recto o adecuado (propiamente: "justo") se traslada pues sistemáticamente a la naturaleza, y la actividad del hombre no merece ese calificativo de justa más que cuando sigue las huellas de la naturaleza.

Tales son los principales escritos hipocráticos auténticos; a ellos puede tal vez añadirse una parte de la colección de los "*Aforismos*". Entre ellos hay que destacar al primero por su especial importancia: "La vida es corta, pero la ciencia *(téchne,* el arte) es larga". Por vez primera se considera aquí la ciencia como algo suprapersonal, que rebasa el breve lapso de la vida de un hombre, como una unidad espiritual en cuya construcción trabajan generaciones enteras, en constante ampliación del conocimiento y corrección de anteriores concepciones erróneas.

PÓLIBO, yerno de Hipócrates, ha continuado y desarrollado en su escrito "*Acerca de la naturaleza del hombre*" la doctrina del maestro en el mismo sentido que éste. Mantiene la independencia de la medicina respecto de la filosofía y rechaza toda doctrina unitaria acerca del ser corporal del hombre.

Más bien considera como elementos fundamentales del organismo los cuatro humores: sangre, linfa, bilis negra y bilis amarilla. En su correcta proporción consiste la salud, y la enfermedad es la perturbación de esa proporción justa. Con esto se convirtió el autor en fundador de la patología humoral y de la doctrina de los cuatro temperamentos —mezclas de los humores—, los cuales producen diversos tipos anímicos según el predominio de uno de los cuatro humores.

En el escrito "*Acerca de la dieta*", dominado por las doctrinas de Heráclito, Empédocles y Anaxágoras, vuelve a manifestarse el intento de someter de nuevo la medicina a la filosofía especulativa. El escrito "*Acerca de la antigua medicina*" protesta del modo más enérgico contra ese intento, especialmente en su capítulo XX. Su autor, que de ningún modo puede ser Hipócrates, pues no sólo ignora la medicina meteorológica, sino que asume además una actitud intelectual sumamente diversa y está claramente influido por la sofística —especialmente por el sensismo de Protágoras—, rechaza toda "hipótesis" especulativa y rinde homenaje al empirismo puro. Llega, incluso, a cambiar la situación de las dos investigaciones: no es la medicina la que tiene que aprender de la filosofía, sino la filosofía de la medicina. "Creo, dice, que sólo en la medicina puede conseguirse un verdadero conocimiento de la naturaleza". Como la cultura entera, la medicina ha nacido de la necesidad, y su "invención" ha sido tan importante y benéfica que se atribuyó a un dios, "según la creencia general". Nada puede conseguirse en la medicina con teorías generales acerca de supuestas sustancias fundamentales, como lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco; hay que contar con las más complicadas combinaciones en el cuerpo. Sólo la observación paciente puede llegar a un resultado seguro, incluso desde el punto de vista de la dietética y de la terapéutica, para cuya comprobación no hay más "criterio" *(métron)* que la reacción del paciente.

Características de éste y de otros escritos médicos son la rigurosa etiología y el método empírico, en el cual se utilizó ya el *experimento,* como había hecho Alcmeón, y, ocasionalmente, la *disección de animales.* Hay que subrayar en este contexto la observación del desarrollo del embrión de pollo en el escrito "Acerca de la formación del niño".

Al igual que entre los "homéridas" el discípulo aprendía del maestro a recitar los poemas homéricos, y en las artes plásticas y las técnicas artísticas en general el maestro enseñaba el "arte" al aprendiz, así también en el gremio de los "*asclepíades*", de los médicos, el discípulo aprendía directamente junto al maestro. De ello da testimonio el célebre "juramento" que se nos ha conservado, y por el cual cada médico, antes de empezar su práctica independiente, tenía que jurar por Asclepio y los demás dioses de la salud y que obligaba al discípulo a honrar con la misma piedad que a sus padres al médico junto al cual había aprendido el "arte", a considerar a su familia como la suya propia y a enseñarles gratuitamente el arte si así lo deseaban los miembros de aquélla.

Además, el médico jura que lo ordenará todo, según su mejor saber y entender, al bien del enfermo, y le evitará todo lo que pueda dañarle, que no abusará nunca de los pacientes ni les suministrará —ni a petición de ellos— un medio para destruir su propia vida o para aniquilar vida en germen. El médico estará a disposición de todo el mundo, tanto de los libres como de los esclavos. Mantendrá como riguroso secreto todo lo que vea u oiga en el ejercicio de su profesión. Este juramento es documento elocuente del más noble humanismo, y da testimonio del elevado *éthos* del médico griego, que consideraba como deber de dignidad tratar gratuitamente a los pobres.

La separación de la medicina de la filosofía es el primer ejemplo importante de la independización de las ciencias particulares, independización que será enérgicamente favorecida por la sofística. Pero por otra parte las ciencias particulares deben a la filosofía el espíritu filosófico que va más allá de la mera descripción de la naturaleza y de la mera comprobación de hechos; ese espíritu ha animado siempre a las ciencias entre los griegos, y les ha posibilitado sentar los fundamentos permanentes de toda futura investigación.

BIBLIOGRAFÍA

ADRADOS, Francisco R.: *Ciencia griega y Ciencia moderna* (Revista de la Univ. de Madrid, vol. IX, núm. 34, 1961, p. 359 ss.)

BOURGEY, L.: *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique.* París, Vrin, 1953

EDELSTEIN, L.: *Greek Medicine and its relation to religion and magic* (Bull. of the Inst. Hist. of Medic., 1937)

HEIDEL, W. A.: *Hippocratic Medicine.* Nueva York, Columbia Univ. Press, 1941

JAEGER: *Paideia,* III (Trad. cast.), p. 11 ss.

LAÍN ENTRALGO: *La curación por la palabra,* p. 199 ss.

LEONARD: *"Hippokrates"* en Real-Encyclop. der class. Altertumsw., VIII, 1913, col. 1801 ss.

MESIANO, F.: *La morale materialistica di Democrito.* Florencia, Le Monnier, 1951

NATORP, Paul: *Die Ethik des Demokrit.* Marburgo, 1893

POHLENZ, Max: *Hippokrates und die Begründung der wissenchaftlichen Medizin.* Berlín, 1938

SCHRÖDINGER, Erwin: *La naturaleza y los griegos* (trad. cast.). Madrid, Aguilar, 1961

SCHMID-STAEHLIN: *Geschitchte der gr. Literatur,* I, 5. Munich, 1948, 224 ss.

Capítulo IX

LA SOFÍSTICA

El movimiento espiritual que desde mediados del siglo v aproximadamente se difunde por toda Grecia y al que desde Platón suele darse el nombre conjunto de sofística, no se encuentra en modo alguno fuera del marco del anterior desarrollo del pensamiento griego, sino que constituye la continuación y el complemento de la filosofía jónica por el lado de la problemática humana. El objeto que había suscitado la admiración de los filósofos jonios y había ocupado principalmente su reflexión había sido el mundo, esto es, la naturaleza no humana. Esta filosofía no considera generalmente al hombre más que como parte de la naturaleza, como ser animal. No obstante, también hay comienzos de una consideración de la faz ético-espiritual del hombre en Jenófanes, los pitagóricos y Heráclito, y Demócrito se encuentra ya en dependencia de la sofística. En ésta se invierte ahora la situación: la consideración de la naturaleza pasa a segundo término, y el hombre como individuo y como ser social, en todas las formas de actuación de sus talentos racionales en la lengua, la religión, el arte y la formación estatal, se coloca en el centro de la reflexión. Con esto la sofística, *filosofía de la cultura,* se coloca al lado de la más antigua filosofía de la naturaleza, como hermana e igual de ésta. La historia jónica, con sus extensas investigaciones etnológicas, le suministró materia para su reflexión. La pluralidad y disparidad de las costumbres nacionales tenía que suscitar la cuestión de su valoración y de los límites de su validez, y, finalmente, la de su relación con la naturaleza. Las diversas formas de la religión y del culto, de las instituciones sociales como el matrimonio, los derechos del hombre y de la mujer, las relaciones entre la nobleza y la clase media de los ciudadanos libres pero no aristocráticos, las relaciones entre pobres y ricos, libres y esclavos, las relaciones internacionales entre los pueblos, y especialmente la distinción entre helenos y bárbaros —todos esos conocimientos y problemas se habían transmitido consuetudinariamente de generación en generación: ahora llegó a la plena luz de la conciencia y compareció ante el tribunal de la razón, que se

preguntó por su justificación. El criterio de ésta debía estar, según se creía, en la naturaleza; así, por ejemplo, se podría contraponer al derecho positivo un derecho natural, aunque pronto quedó por lo demás de manifiesto que era posible deducir de la naturaleza ideales morales y políticos muy diversos y hasta contradictorios. Por eso fue inevitable que en la filosofía de la cultura de los sofistas, igual que antes en la filosofía de la naturaleza, se formaran diversas tendencias discrepantes, sin más lazo de unión entre ellas que la comunidad de los problemas y su modo de tratarlos, libre de toda autoridad tradicional.

La "sabiduría" *(sofía)* griega ha tenido siempre una doble faz, práctica y teorética; así se comprueba también en las doctrinas de la sabiduría propias de la sofística. Puede incluso decirse que sus teorías no son más que la infraestructura de la eficacia práctica, que era para ella lo principal. Los sofistas consideran que su tarea esencial es la *educación* y la *formación* de los hombres. Por ello el terreno fundamental de su actividad es la educación de los jóvenes. Ellos son los fundadores de la pedagogía. La educación había sido hasta aquel momento mero asunto de familia. El que podía pagarlo, sostenía un preceptor para sus hijos, especialmente para los varones, preceptor que les enseñaba las artes elementales de la lectura, la escritura y el cálculo, les leía los poetas principales, Homero sobre todo, y les hacía aprender de memoria partes de sus obras, les enseñaba algo de música y les acompañaba en sus ejercicios gimnásticos en la palestra. Este preceptor doméstico era un esclavo, aunque fuera un esclavo predilecto, y hasta pudiera tener a veces una posición de hombre de confianza en la casa. Los hijos de las familias aristocráticas que deseaban hacer carrera política aprendían además la legislación y las formas de la vida política, una vez llegados a la juventud, de boca de algún estadista amigo de la familia, pero todo ello sin la menor sistematicidad, atentos sólo a lo imprescindible para la práctica. Los sofistas se trazaron entonces la tarea de resolver el problema de la educación de la juventud con conciencia de los fines y con métodos mejores. Declaraban que deseaban enseñar la excelencia *(areté)* práctica, entendiendo por ella *el arte de la vida y el dominio de ella,* especialmente la capacidad de dirigir los asuntos propios y los públicos. Para este fin se ocupaban sobre todo del comentario a los poetas y de la formación lingüística y retórica. El objetivo principal de la educación impartida por los sofistas a sus discípulos era desarrollar en ellos la capacidad de pensar, hablar y obrar correctamente (Plat. Prot., 318 E s.). Con ello los sofistas continuaban en lo esencial por la ruta de la antigua educación jónica, ya conocida por Homero (Il., 10, 443), cuyo objetivo coincidía sustancialmente con las necesidades de la nueva época (Tuc., I, 139, 4. Jenóf. Anáb., III 1, 45). De lo que se trataba era, pues, de alcanzar ese objetivo con medios perfeccionados, más adecuados a las mayores exigencias de una época intelectualmente progresada: se trataba de una modernización del antiguo ideal de formación humana. Este intento tropezó, por lo demás, con dificultades de todo género. Por una parte, los sofistas exigían que por todo el tiempo de la educación los jóvenes a los que debían educar estuvie-

ran con ellos, sustrayéndolos así a sus familias para ponerlos totalmente bajo su influencia personal. Por otra parte, era inevitable en el curso de la educación rebasar los elementos tradicionales, completando los conocimientos y las costumbres que ya tuvieran los discípulos no sólo con un saber más amplio, sino también con nuevas concepciones y puntos de vista que en determinadas ocasiones tenían que suplantar a las ideas antiguas; de aquí podía resultar en la práctica una contradicción con el espíritu dominante en las familias de los jóvenes, contradicción que aún podía agudizarse por la inclinación de la juventud a la crítica y a la petulancia. Los sofistas tenían plena conciencia de esa delicada situación y de las dificultades resultantes (Plat. Prot., 316 CD), y la comedia hizo cuanto pudo por radicalizar la contraposición entre la educación antigua y la nueva por medio de una verdadera distorsión de imágenes (Aristófanes, Nubes, 961 ss.).

Por otra parte,. los sofistas no se limitaron a la educación de la juventud. Se dirigieron también a los adultos con *discursos (epideixeis)* sobre temas de todo tipo: éticos, políticos y científicos, médicos, por ejemplo, y supieron reunir en torno suyo un público amplio. Ante éste pronunciaban conferencias cuidadosamente preparadas y pulidas incluso en la forma lingüística hasta el último detalle; o bien se ofrecían, por el contrario, a improvisar un discurso acerca de cualquier tema propuesto por los oyentes, y a contestar a cualquier pregunta que se les hiciera. De este modo intentaron difundir la *nueva educación* por los más amplios ambientes posibles. Elemento de esta nueva educación era también el tratamiento divulgador de las cuestiones filosóficas. En líneas generales puede decirse que con la filosofía y la sofística se produjo, en comparación con tiempos anteriores, un doble desplazamiento de valores: un desplazamiento, primero, de lo físico a lo espiritual, y luego, dentro ya de lo espiritual, un desplazamiento de lo religioso y artístico a lo intelectual y racional. Pero entre la filosofía y la sofística había una diferencia de *método,* pues aquella procedía especulativa y deductivamente, esto es, deducía lo individual de lo universal, mientras la sofística adopta una actitud escéptica frente a toda metafísica y parte de la experiencia, o sea prefiere un método inductivo, aunque sin pretender llegar a resultados universalmente válidos. Tiene por ello la sofística una inclinación al subjetivismo y al individualismo que no dejó de tener sus consecuencias en la relación del individuo respecto a la comunidad de la polis.

Los sofistas se hacían pagar honorarios por sus enseñanzas, como hacían también los líricos corales por sus poesías y los médicos por el tratamiento de los pacientes. La cuantía del honorario se medía por las posibilidades del alumno y por el aprecio a éste (Plat. Prot., 328 B). Cuando conseguían discípulos de casas ricas, los sofistas podían llegar a tener una fortuna considerable. En las conferencias públicas que daban en locales alquilados cobraban derechos de entrada menores. Los sofistas disfrutaban de mucho aprecio por parte de sus discípulos, como testifica Platón (Politeia, X, 600 CD), y como lo confirma indirectamente la comedia, con su repetida protesta de que las palestras están vacías

mientras las aulas de los sofistas se llenan (Aristóf. Nubes, 1054). La debilitación de las antiguas autoridades por los sofistas les acarreó el reproche de corruptores de la juventud y dio lugar en algún momento a intervenciones contra ellos o prohibiciones de sus enseñanzas.

La tercera forma de difusión de las ideas de la sofística es la actividad literaria. Desgraciadamente nos quedan muy pocos restos de los *escritos* de los sofistas. No obstante, un importante papiro tardíamente hallado enriquece considerablemente nuestro conocimiento de la literatura sofística. La consideraremos a propósito de cada sofista en particular.

Protágoras

Protágoras de Abdera (apr., 485-415), fue el más genial de los sofistas. Su ciudad natal, Abdera, colonia de Teos, era un puesto avanzado de la cultura griega, con todo un retropaís bárbaro. Rica por la fertilidad de su suelo y la abundancia de sus viñedos, era una de las ciudades que más altos impuestos pagaban en la liga marítima ática, como miembro de la cual mantenía relaciones políticas con Atenas. Abdera ha dado una importante contribución a la vida espiritual de la Hélade: el atomismo. Pero pasó mucho tiempo antes de que el atomismo llegara a Atenas. Cuando Demócrito visitó Atenas le asombró que su nombre no fuera aún conocido en la ciudad (frag. 116). Abdera era también una de las ciudades en las que ejerció Hipócrates. Protágoras tiene que haber estado varias veces en Atenas, y con estancias dilatadas. Su primera estancia en la ciudad debe caer por los años 450-444. Ya entonces consiguió la amistad y la confianza de Pericles, en tal alto grado que el estadista le confió la tarea de elaborar una constitución para la colonia panhelénica de Turios, creada por Pericles en el sur de Italia y en la que vivió, por ejemplo, mucho tiempo el historiador Heródoto. Es característico que la constitución protagórica implantaba la instrucción escolar obligatoria para los hijos de todos los ciudadanos, asumiendo el estado el pago de los maestros. Protágoras parece haber trazado una democracia moderada que garantizaba la conservación de la clase media mediante la limitación de las propiedades de tierra a un máximo fijado por la ley. Desde el sur de Italia, Protágoras parece haber pasado a Sicilia, donde entró en contacto con la escuela retórica de Córax y Tisias, en Siracusa, y conoció al sofista Hipias, mucho más joven que él. Luego, poco antes de la guerra del Peloponeso y durante los primeros años de la misma, volvemos a encontrarlo en Atenas y en contacto con Pericles, que le confió la educación de sus dos hijos, y cuya digna y temprana muerte llenó al sofista de admiración (frag. 9). Protágoras fue una personalidad conocidísima en la ciudad. Todavía en tiempos de la paz de Nicias le perseguía la comedia con sus burlas. Pero no sólo el rico Calias, en cuya casa se veía a menudo, le apreciaba, sino también Eurípides, con el que evidentemente tenía una amistad personal, y un coro de

Sófocles (Antíg., 332 s.) toma en consideración las ideas del gran sofista. Su última visita a Atenas debió de tener lugar poco antes de la expedición a Sicilia. Probablemente en el año 415, muy agitado por la mutilación de los Hermes, un aristócrata conservador llamado Pitodoro, que fue más tarde (en 411) miembro del breve dominio de los Treinta Tiranos aristocráticos, acusó a Protágoras de blasfemia, basándose probablemente en una lectura del escrito protagórico "Acerca de los dioses", que tendría lugar en alguna casa particular o públicamente en el Liceo. El anciano pensador evitó la condena huyendo a Sicilia, pero encontró la muerte en su camino, pues la nave naufragó. El trágico Eurípides ha dejado un lamento muy sentido y cargado de reproches por la muerte del amigo (Palam., frag. 588).

Además de su actividad pedagógica oral, Protágoras desarrolló una importante actividad literaria de la que destacaremos aquí lo más importante.

El escrito principal de Protágoras tenía por título "*Verdad*" y un agresivo subtítulo tomado de las escuelas de lucha atlética: "o discursos derribadores". (En vez de discursos puede tratarse de razones o motivos: *lógoi.*) En ese escrito declaraba Protágoras la guerra tanto al ser inmutable de Parménides cuando al realismo ingenuo del lego en filosofía. Con esta obra da el sofista un importante paso hacia adelante por el camino de la teoría del conocimiento. La primera frase del escrito, única que se nos ha conservado en su tenor literal, suele traducirse del modo siguiente (frag. 1): "El hombre es la medida de todas las cosas (*chrémata*), de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto que no son". ¿Cómo debe entenderse esa proposición? *¿Qué significan en ella las palabras "cosas"* y "el hombre"? Platón (Tet., 165 E-167 D) nos ofrece una explicación directamente basada en el escrito de Protágoras. En todo el texto platónico no se indica, como *relatum* de la frase de Protágoras, ni una sola cosa concreta, sino sólo cualidades, como lo dulce y lo amargo, lo bueno y lo malo, lo injusto y lo justo, lo hermoso. Como es evidente, sería absurdo decir que el hombre es el criterio según el cual *existen* piedras, plantas, astros, etc. No se puede hablar de una "medida" más que cuando se trata de medir y valorar, de dar expresión a *impresiones* agradables o desagradables. Dicho brevemente: el tema de la proposición de Protágoras no son los juicios existenciales, sino los de valor. El hombre no es la medida de la existencia de la miel, sino de que ésta le sepa dulce, es decir, de que la miel provoque la impresión "dulce"; tampoco es el hombre la medida de la existencia de la poligamia o del matrimonio entre hermanos, sino de su valoración como honestos (*kalón*) o deshonestos (*aischrón*); y tampoco es la medida de la existencia de la igualdad política, sino de que sea sentida como justa o injusta, racional o irracional, útil o dañina. Todas las valoraciones, tanto las estéticas como las éticas, se encuentran para Protágoras *en el mismo plano* desde el punto de vista crítico-gnoseológico; todas son "impresiones" (*aisthéseis*). Estas impresiones son todas, según Protágoras, igualmente "verdaderas", pero no de idéntico valor. Cuando un enfermo de fiebres encuentra en la miel un sabor amargo, la miel *es* amarga para él, y es absurdo

intentar convencerle de que esa impresión es falsa. En cambio, el médico se esforzará por curar la enfermedad y eliminar la causa de la impresión anormal, llevando así al enfermo a una impresión normal y "mejor". Del mismo modo se comportarán el jardinero y el agricultor con las plantas enfermas, poniéndolas en su estado normal mediante la eliminación de las perturbaciones que sufren.

Análoga es también la tarea del educador y del estadista: aquél intentará que un mal estado del alma, que provoca las malas representaciones correspondientes, se transforme en uno mejor; y el estadista intentará conseguir con medidas legales el estado de ánimo de los ciudadanos que considera necesario para el bien del estado: también, pues, tendrá que convertir el posible mal estado anímico en uno justo (incluso por medio de castigos). Pues también para una comunidad, para un estado *(polis)*, una ley o una costumbre *(nómos)* es justa y buena mientras la tiene por tal. En todos los terrenos ocurre pues lo mismo: las "cosas" *(chrémata)* de las que el hombre es medida no son cosas concretas, sino las cualidades de las cosas o las instituciones y las ordenaciones sociales. En este contexto hay que recordar que para los antiguos pensadores griegos lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo eran sustancias, y que aún en Platón (Protág., 361 B) las propiedades de la justicia, la mesura y el valor se llaman cosas *(chrémata)*.[1] No puede pues sorprender que también en la frase de Protágoras las cualidades se llamen "cosas". Pero la palabra "chrémata" significa al mismo tiempo lo "válido", lo que vale, como el juicio universal por una parte y hasta el mismo dinero por otra. Para apuntar también a esta significatividad y comprender correctamente el sentido de la proposición la traduciremos, pues, más adecuadamente del modo siguiente: *"El hombre es la medida de toda validez (cualidad); de las que son en cuanto son, de las que no son en cuanto que no son"*. La adecuación de esta interpretación resulta confirmada por dos fragmentos de Eurípides en los que se reproduce sin ninguna duda la doctrina de Protágoras. Uno de esos textos son las palabras de Eteocles (Fen., 499 ss.):

Si lo bueno y lo prudente fueran lo mismo paru todo el mundo,
no habría ningún litigio en este mundo.
Pero lo único que coincide y es igual entre los hombres
son las palabras: lo pensado es diverso.

Para Eteocles la tiranía es el bien supremo, es algo "justo" o valioso *(chrestón)*, lo más valioso; para su madre Yocasta, en cambio, todo eso lo es la igualdad; la palabra "justo" tiene pues, para los dos, sentido muy diverso; cada uno de ellos piensa con la misma palabra cosas completamente diversas. Y lo mismo ocurre con las costumbres de los pueblos. En el "Eolo" (frag. 19) se dice (aludiendo a Od., 10, 7) y a propósito del matrimonio entre hermanos:

1. En Eurípides (Bac. 1152) la veneración de los dioses es un "chrema" que no debe convertirse en un "ktema".

¿Y qué es vergonzoso si no es considerado tal por la costumbre?

Para el griego, este tipo de matrimonio era un crimen; en cambio, egipcios y persas no lo consideraban sólo permitido, sino incluso especialmente santo, razón por la cual era sobre todo corriente entre los príncipes. No hay pues cualidades de validez absoluta, sino que su validez, limitada en el espacio y en el tiempo, está determinada por el uso.

¿Y qué significa "hombre" en la frase de Protágoras? De ningún modo el hombre en sentido general —nunca se entendió así la proposición en la Antigüedad—, pero tampoco precisamente el hombre individual, el individuo. Protágoras ha evitado el peligro de caer en un individualismo ilimitado ya a propósito de la impresión sensible, al reconocer la sensación normal del hombre sano, si no como "más verdadera", sí al menos como "mejor" que la del hombre enfermo. Pero ese peligro era aún más amenazador en el terreno ético-político. En éste lo evita Protágoras entendiendo "hombre" *en sentido colectivo,* del mismo modo que los sanos y los enfermos son colectividades, grupos de hombres. Las leyes y costumbres *(nómoi)* de los pueblos son sin duda diversas, como probablemente observaría Protágoras mismo entre las tribus tracias de los alrededores de su ciudad natal, aducidas ya como ejemplo por Jenófanes y de las que Heródoto expone costumbres muy peculiares y diversas de las griegas (V, 4 ss.). Otra larga lista de ejemplos de la diversidad de las costumbres populares, establecida probablemente por influencia de Protágoras, se encuentra en las llamadas *dialéxeis* (2, 9 ss.), las cuales exponen las costumbres de los lacedemonios y los tesalios, los jonios, sicilianos, macedonios, tracios, escitas mesagetas, persas, lidios y egipcios. Todas esas diversas costumbres están, según Protágoras, igualmente justificadas. Cada nación considera que sus costumbres son las mejores (Dialex., 2, 26; Heród., III, 38). No hay en el mundo instancia que pueda decidir cuáles son las correctas. En este sentido son relativas, y "el hombre" —o sea un determinado pueblo, una determinada tribu— es su "medida". Las costumbres no son "de naturaleza", sino "invenciones de buenos y antiguos legisladores", y pueden ser incluso modificadas cuando se hacen anticuadas y no parecen ya buenas a un determinado pueblo, tribu o estado (Tet., 167 C y 172 A).

Pero mientras existen, regulan la vida de un pueblo, y el *nómos* es, por así decirlo, el rey. Pues ningún pueblo puede vivir sin leyes, sino que, igual que el maestro tiene que trazar en la tablilla las líneas en las que luego alineará las letras, así también prescribe la polis a los ciudadanos las leyes según las cuales tienen que orientarse en la vida (Prot., 326 D). Todas las leyes y costumbres tienen así una significación reguladora, no una significación absoluta, sino limitada espacial y temporalmente; todas son un intento imprescindible de ordenar la vida social del hombre; todas son expresión del universal sentimiento humano del derecho y de la moralidad. Y si existe algún hombre que carezca en absoluto de tales sentimientos, debe ser eliminado de la comunidad estatal como

ser asocial (Prot., 322 D). Así consigue la doctrina de Protágoras mantenerse en armonía con la polis y conservar al derecho y a la costumbre, a pesar de negar su autoridad absoluta, su gran importancia para la vida de la nación.

Es posible que proceda también de este escrito protagórico la discusión acerca de la *relatividad del bien*. Muchas cosas inútiles o dañinas para el hombre son útiles para los animales; y cosas que dañan a éstos pueden ser beneficiosas para las plantas. En este sentido puede llegarse incluso a distinguir entre las diversas partes del organismo. Todo lo que se refiere al bien es muy diverso y múltiple (Prot., 334 A-C). En este punto se reconoce fácilmente la relación de Protágoras con Heráclito, el cual, por ejemplo, indica que el agua del mar es buena para los peces, mientras los hombres no pueden beberla (frag. 61). Es posible que la recusación por Protágoras del reproche según el cual él confundía lo bueno con lo agradable y lo malo con lo desagradable (Prot., 351 B-D) esté relacionada con el escrito principal del sofista.

El núcleo de la doctrina protagórica expuesta hasta aquí es la negación de la existencia de un absoluto situado detrás de los fenómenos del mundo de los sentidos y detrás del mundo de los valores, determinado por las características de los pueblos. Platón se ha dedicado durante toda su vida al esfuerzo de demostrar la existencia de un tal absoluto desde los dos puntos de vista indicados. Por eso, al final de su vida y de su obra, ha contrapuesto a la frase de Protágoras la suya propia (Leyes, IV, 716 C): "Y así es el dios para nosotros, en sumo grado, la medida de todos los valores válidos, en mucho mayor grado que, como se dice, cualquier hombre".

Protágoras se ha enfrentado con la religión en su escrito "*Acerca de los dioses*", cuya primera frase, única literalmente conservada, es del siguiente tenor (frag. 4): "No puedo saber de los dioses ni si existen ni cuál es su forma y naturaleza. Pues hay muchos obstáculos en esta investigación: tanto la oscuridad de la cosa cuanto la brevedad de la vida humana". Protágoras profesa pues, aquí, por lo que hace a la divinidad, un agnosticismo completo, agnosticismo que, según el testimonio de Platón (Tet., 162 D), respetó consiguientemente, eliminando totalmente a los dioses de sus discursos y de sus escritos, porque echaba de menos, en las gentes que hablan de los dioses, toda prueba como la que siempre se exige en la ciencia. Dada esa fundamental recusación de toda proposición positiva acerca de los dioses, ¿cuál podía ser el contenido del escrito protagórico acerca de ellos? Seguramente era su tema principal la demostración de la insuficiencia de las pruebas corrientes de la existencia de los dioses y de su providencia. Pero el libro no le habría costado la fama de ateo, ni le habría resultado tan peligroso, si no hubiera realizado además críticas concretas de determinadas representaciones religiosas y determinados usos cultuales o litúrgicos. En la literatura de la época pueden encontrarse puntos de apoyo para esta suposición. La violenta polémica del teatro de Eurípides contra la mántica, que ya había sido también rechazada por Jenófanes, puede perfectamente haber sido desencadenada por la nueva crítica de Protágoras, y cuando en la "Helena" (757)

se dice, con una expresión favorita de Protágoras *(eubulía)*, que "la comprensión y la reflexión son las mejores profetisas", hay que ver por fuerza una alusión al sofista. También las representaciones de la mancha o culpa religiosa, cuya recusación encontramos ya en Hipócrates, son ocasionalmente objeto de condena en la tragedia (Sóf. Ant., 1043; Eurip. Herc., 1232), cosa que puede deberse también a Protágoras, el cual, según se dice, discutió este tema con Pericles (Plut. Per., 36, 2; cfr. Antifón Tetr., B α 2). Aquí también hay que incluir la impurificación de santuarios por muerte o nacimiento, violentamente criticada por Eurípides (frag. 266). Lo mismo puede decirse del abusivo derecho de asilo (Eur. Ion, 1312 ss. frag. 1049), de la oración y el sacrificio (Platón, Leyes, X, 905 D), o de la radical negación del milagro tal como aparece en "La sabia Melanipa" de Eurípides. El escrito de Protágoras contendría acaso también un intento de explicación de cómo llegaron los hombres a la creencia en los dioses.

Posiblemente era una idea protagórica la que utilizó Pericles en el epitafio samio (441 a. J. C.) al decir de los caídos (Plut. Per., 8): "Estos muertos se han hecho inmortales como los dioses. Pues tampoco a éstos los vemos, sino que sólo *inferimos* que hay seres inmortales a causa de la veneración de que disfrutan y de los bienes que nos otorgan". Así, pues, la creencia en los dioses es una consecuencia de la veneración de los mismos, difundida por todos los pueblos, y no una causa de ésta. Platón debe estar pensando en Protágoras —entre otros— cuando en su lucha contra el moderno ateísmo hace decir al ateniense en su obra de vejez (Leyes, X, 889 E): "Los dioses, afirman esas gentes, son construcciones artificiosas; no existen en la naturaleza y por ella, sino sólo a causa de ciertas leyes y costumbres, y son diversos en cada país, según las leyes y costumbres que los pueblos decidieron adoptar".

Estas concepciones sobre la religión reflejan con exactitud la teoría del conocimiento y la ética de Protágoras. En todos los terrenos se niega la validez absoluta de cualquier representación. Como la ley y el uso *(nómos)*, la religión tiene una importancia relativa en el marco de la nación en que domina. Es un producto cultural humano, como la lengua, el arte y el estado. Como éstos son también diversas las religiones de los pueblos, y ninguna es "más verdadera" que otra. Todas las representaciones de lo divino son inadecuadas. Y la cuestión de si detrás de esas representaciones hay o no una realidad no es resoluble porque es ininvestigable.

Conocemos por la referencia de Platón (Prot., 320 C ss.) el contenido del escrito "*Acerca del estado primitivo*". Se trata de una *teoría del origen de la cultura* conscientemente revestida de lenguaje mitológico. Una vez se elimina ese mítico ropaje, con las figuras de Prometeo y Epimeteo, resulta el siguiente discurso: los animales, nacidos de una mezcla de los elementos, fueron dotados por la naturaleza de las más diversas capacidades, y especialmente con protección contra la inclemencia del tiempo y con medios defensivos contra los seres que les son hostiles. Ello tuvo lugar desde el punto de vista de la conservación

de la especie. Ninguna especie debía desaparecer, y tampoco debía asumir ninguna posición desproporcionadamente fuerte y dominante. Por eso la naturaleza dio a los animales de presa, que se alimentan de otros animales, una capacidad de reproducción reducida, y a aquellos que sirven de alimento una capacidad de reproducción mayor. En general, los animales fueron tan generosamente dotados por la naturaleza que resultaban físicamente superiores al hombre, nacido después que ellos. Pero esta superioridad física de los animales queda contrapesada por la superioridad intelectual del hombre, basada en su capacidad racional. La razón es "la porción divina del hombre" *(theia moira)*, simbolizada en el mito por el robo del fuego por Prometeo. La razón capacita al hombre no sólo para "inventar" el vestido, la preparación de alimentos, la construcción de habitación y armas, sino también para producir la cultura superior en el lenguaje, la religión y el estado. Esta cultura superior se desarrolla, por lo demás, paulatinamente. Pues los hombres vivían al principio dispersos y no podían defenderse sino a duras penas de su exterminio por obra de los animales salvajes. Por ello decidieron unirse en la lucha contra éstos y fundar centros comunes de habitación. Pero el intento fracasó, pues no poseían aún el arte del estado *(politikè téchne)*, y así se produjo, por falta de orden social, una lucha de todos contra todos, con lo que se volvieron a dispersar y volvieron a estar expuestos al peligro de exterminio. Sólo cuando apareció en ellos el sentimiento de la moralidad y del derecho *(aidós* y *diké)*, que según el mito les fue enviado por Zeus a través de Hermes y distribuido de tal modo que todos los hombres participaron de él, se hizo posible una verdadera fundación estatal, una vida social ordenada por las leyes. Por eso si existe un hombre que carece de ese sentimiento del decoro y la justicia, debe expulsarse de la comunidad "como una enfermedad del estado".

En opinión de Protágoras, la cultura humana es, pues, la más alta manifestación de la finalidad inmanente de la naturaleza, visible ya en la vida animal. Con esto enlaza Protágoras con la filosofía de Heráclito, según la cual el núcleo más interno de la naturaleza es el logos divino; el enlace queda probado por el conocimiento de Epicarmo por Protágoras, y el conocimiento de la idea heraclitea por aquél, como también por Hipócrates. Pero el logos divino no llega a desarrollarse plenamente sino en el hombre. Ya el lenguaje articulado, la formación de las representaciones religiosas y las invenciones técnicas son efectos del logos, pero sólo el desarrollo de la capacidad moral del hombre, la comprensión de que no está determinado para vivir una vida tan independiente como solitaria, sino una vida social que promueve la autolimitación del individuo, vida a la que no puede llegar sino después de amargas experiencias con el prójimo, sólo ello capacita al hombre para dar de sí lo más alto que puede dar, la fundación de la polis, del estado con fundamento ético-jurídico. Esta teoría rompe claramente con la idea tradicional de una edad de oro situada al comienzo y a la que luego sigue una creciente degeneración del hombre; en lugar de esa representación mítica coloca Protágoras la idea de un

lento ascenso del hombre desde un estado sin leyes muy próximo de la rudeza del animal y dominado por el brutal instinto de la conservación. La evolución se produce espontáneamente bajo la presión de la necesidad y por el peso de la propia experiencia. No hacen falta para nada las tradicionales divinidades promotoras de la cultura; como ya ocurría en Jenófanes, aparecen en el lugar de ellas las propias invenciones de los hombres. La evolución es plenamente natural. Pero también es naturaleza la capacidad racional, anímico-espiritual del hombre, la chispa prometeica en su ser, la cual le levanta por encima de la animalidad y le capacita para una convivencia ético-jurídica con sus semejantes. La ley y el uso *(nómos)* no están pues en contradicción con la naturaleza *(fisis)*, sino que son apéndices de ésta, aunque sin duda requieren elaboración por personalidades creadoras (Prot., 326 D). Así pues, aunque germinalmente arraigan en las predisposiciones naturales y comunes de los hombres, el lenguaje, la religión y el orden estatal se elaboran en detalle por los diversos pueblos y tribus, de modos diversos y convencionales. No hay una lengua que sea la única correcta, ni ninguna religión que sea la única verdadera, ni existe "el mejor estado" adaptable a todos los hombres; sino que todas esas regulaciones, aunque surgen de unos talentos comunes a todos los hombres, se diferencian según las diversas características de las razas, los pueblos, las tribus, determinadas también especialmente en su configuración por la acción de personalidades intelectualmente superiores de las épocas prehistórica e histórica. Las concepciones de este escrito están pues en plena armonía con las ideas de los escritos "Verdad" y "Acerca de los dioses".

El arma que los sofistas suministraban a sus discípulos para imponerse en la vida práctica y alcanzar, caso de ser posible, una posición política destacada, era la *oratoria*. La oratoria se explicaba teoréticamente en los cursos y se ejercitaba prácticamente. Varios sofistas escribieron además manuales de retórica *(téchne)*, a los que añadían algunos trozos escogidos como ejemplos. Protágoras dio a su manual el título de *Antilogías*, esto es, "discursos contrapuestos". Pues el libro se basaba en el principio de que "sobre cada cosa *(pragma)* hay dos discursos (*lógoi*, es decir, concepciones) que se contraponen" (Diog., L, IX, 51), tesis que Eurípides se hace propia (Antiop., frag. 189) y siguiendo la cual ha introducido en sus tragedias numerosas "competiciones oratorias". El libro enseñaba pues el "disputare in utramque partem", es decir, a considerar y exponer una misma cosa desde dos puntos de vista contrapuestos. Este arte podía ser de utilidad en la vida pública, ante los tribunales y en la asamblea popular. Ante los tribunales, las dos tesis "el acusado es culpable" y "el acusado no es culpable" daban los tipos del discurso de acusación *(kategoría)* y el de defensa *(apología)*. Se reprochó a Protágoras el haber enseñado a "hacer de la causa más débil la más fuerte". Y el reproche tendrá seguramente justificación; pero lo que no la tiene es identificar por principio, como hace Aristófanes (Nubes, 889 ss.), la causa más débil con "la más mala e injusta". Pues puede perfectamente ocurrir que un acusado sea meramente un calum-

niado y que por pruebas aparentes llega a verse en una situación peligrosa, como prueba el ejemplo de Palamedes en el gran discurso de Gorgias. En este caso valía efectivamente la pena hacer de "la causa más débil" del efectivamente inocente, mediante el arte de la defensa, "la causa más fuerte" convenciendo al juez de la verdad. Cierto que la retórica podía utilizarse abusivamente también para negar con éxito una culpa efectiva sirviéndose de fundamentcs artificiosos. El peligro real de todo el método consistía en sustancia en el hecho de que no estaba basado en la investigación de la verdad objetiva, sino en el efecto subjetivo, en la influencia sobre la convicción de los jueces. Frente a esa artificiosidad insincera y de doble lengua puso con razón Eurípides su sentencia (Fen. 469):

La palabra de la verdad es siempre sencilla.

En los discursos simbuléuticos ante la asamblea popular está en la naturaleza misma de la cosa que el orador se esfuerce por convencer a los oyentes de la verdad de su opinión, de la que él mismo está subjetivamente convencido. Si Protágoras ha enseñado, según se dice, a "elogiar y acusar a un mismo hombre" (Eudox., frag. 4), puede pensarse en personalidades como Temístocles, cuya figura, confundida por el favor o el odio de los partidos, está muy desdibujada en la historia;[2] está claro, en todo caso, que también ese arte podía utilizarse abusivamente para realizar unilaterales elogios o calumnias.

La comedia atribuye a Protágoras la tesis de que "no hay ningún derecho" (Aristóf., Nubes, 902); la atribución sólo es correcta si se entiende por "derecho" derecho en sentido absoluto. Pues cada estado y cada pueblo tenía, según Protágoras, su propio derecho. El sofista no reconocía ningún derecho ideal que estuviera supraordinado a ese derecho positivo variable. Pero, como hemos visto, Protágoras, que consideraba imprescindible para la vida social el dominio de una ley en cada pueblo, estaba muy lejos de negar la importancia y la validez del derecho positivo. Es muy verosímil que precisamente las "Antilogías" empezaran con una discusión del concepto de derecho. En otro caso sería casi incomprensible la frase —sin duda exagerada— de Aristóxeno (frag. 5), según la cual el principio de la Politeia de Platón se encuentra casi completo en aquel escrito de Protágoras. Éste habrá mostrado en su texto, a propósito del derecho político, que no existe un derecho político absoluto, en sí, en el sentido de un estado óptimo.

Para ello tendrá que haber examinado las diversas constituciones bajo las cuales viven los pueblos, la monarquía, la oligarquía y la democracia, con sus ventajas y sus inconvenientes, sin declarar a ninguna de ellas la mejor. Un eco de estos debates, realizados también verbalmente, como es natural, se encuentra en Heródoto (III, 80 ss.) en la deliberación de los siete notables persas sobre la constitución que debía establecerse después de la muerte del falso Esmerdis,

2. Cfr. Esq., Socr. Alc., frag 1 (Krauss).

en la discusión de Teseo con el heraldo tebano en las "Hiquétides" de Eurípides (403 ss.) y en algunos discursos de Isócrates (Nic., 14 ss., Panat. 119 ss.). La concepción relativista del estado y del derecho expuesta aquí por Protágoras armoniza plenamente con su teoría del conocimiento y con su teoría de la cultura. Es una concepción que niega carácter absoluto a cualquier forma de estado, pero reconoce su validez condicionada y carece, consiguientemente, de todo elemento revolucionario. Con el planteamiento de esta problemática, Protágoras es el precursor de los posteriores teóricos del estado que intentarán establecer determinados ideales del mismo. Pero la concepción, por así decirlo, biológica del estado, no ha desaparecido por ello ni siquiera en Platón (Politeia, IX), y se encuentra precisamente en el centro de la Política de Aristóteles; más tarde ha dado lugar a la teoría del ciclo de las constituciones.

Protágoras veía una tarea capital de su actividad en la educación de la juventud. En su escrito "*Acerca de las virtudes*" no ha establecido ninguna ética sistemática, pero sí ha formulado sus principales principios pedagógicos, y, por lo que hoy podemos saber, ha discutido también algunas cuestiones particulares de especial importancia. En la discusión acerca de si lo decisivo en el desarrollo ético-espiritual del hombre es la predisposición natural o la educación, asumió una actitud intermedia con la tesis de que "la instrucción presupone talento natural y ejercicio" (frag. 3 a). Aconseja empezar muy pronto con ambas cosas (frag. 3 b). La instrucción teorética y el ejercicio práctico tienen que discurrir paralelamente (frag. 10). Protágoras considera que la virtud o excelencia *(areté)* puede enseñarse en la medida en que es tarea de la educación ayudar al desarrollo de los gérmenes susceptibles de formación que están presentes en el educando, al modo como el jardinero consigue con su cuidado que las semillas de las plantas lleguen a desarrollarse (frag. 11). Coincide con Sócrates en la opinión de que la comprensión racional puede reforzar la voluntad del bien y la energía para superar el placer de los sentidos. Pero de todos modos considera el castigo tan imprescindible para la educación del individuo como para la vida del estado. Lo que hizo fue dar al castigo un sentido nuevo: en lugar de determinar su finalidad por la idea de reparación arraigada en la religión, lo hizo por las ideas de mejora y de temor (Plat., Prot., 325 A ss.). Pues también la conducta moral es para Protágoras asunto de prudente cálculo. La vida es una especie de problema calculístico (Prot., 356 D ss.), pues se trata de reducir sus contrariedades a un mínimo. Entre los medios para conseguirlo está el de adaptar lo más posible la propia manera de vivir a la costumbre dominante, y el de evitar en lo posible los conflictos con las leyes vigentes. Con toda seguridad aludió en aquel escrito al admirable autodominio de Pericles ante la prematura muerte de sus dos hijos como un luminoso ejemplo de virilidad (frag. 9).

Es discutible el problema de si Protágoras ha escrito o no acerca de otros particulares talentos, artes y ciencias *(téchnai)*. Se ha conservado un notable fragmento (frag. 7) según el cual la tangente no toca a la circunferencia sólo

en un punto. Se trata de la negación de una doctrina de la *matemática,* y en esa negación se echa a faltar una adecuada distinción entre líneas y figuras ideales matemáticas y líneas y figuras empíricas. El problema aparece también en Demócrito (frag. 11, 1) en forma ampliada a la esfera. Protágoras es, por otra parte, el fundador de la *gramática.* El fue el primero en distinguir tres géneros en los sustantivos, los tiempos del verbo y las formas sintácticas fundamentales. Como consideraba convencionales los rasgos particulares del lenguaje, no vacilaba en criticar determinadas formaciones de palabras, o en modificar su forma o su género (Aristóf., Nubes, 658 ss.). Llamaba a esa operación *orthoepeia,* o sea, corrección lingüística. Es posible que la cuestión fuera tratada en su escrito principal (Plat. Crat., 391 C). En todo caso, ese violento procedimiento racionalista con la lengua hecha y desarrollada es muy característico de su deseo de dominar mediante la crítica el tesoro de la tradición.

Ningún *discípulo* de Protágoras ha llegado a la celebridad. Mucho más importante ha sido su influencia en estadistas como Pericles, Alcibíades, Critias, en poetas como Eurípides y Mosquión (frag. 6) y hasta en Sófocles, y en historiadores como Heródoto y Tucídides. Platón (Men., 91 E) da testimonio de que la fama de Protágoras le ha sobrevivido largamente. Así lo confirma también un curioso monumento de época helenística. En un grupo escultórico colocado en una exedra y hallado cerca del Serapeo de Menfis en tiempos de Ptolomeo I (322-285) aparece la imagen de Protágoras, con una inscripción, al lado de las de otros diez famosos poetas, estadistas y filósofos griegos, entre los cuales se encuentran Homero, Licurgo, Píndaro, Eurípides y Platón.[3] En ese monumento debemos ver una prueba de la amplia influencia de Protágoras y de la gran estima en que le tuvo la posteridad como pensador.

Pródico

Pródico de Ceos estuvo repetidamente en Atenas con misiones diplomáticas de su ciudad, y en Atenas aprovechó su estancia para dar conferencias públicas e instrucción a la juventud distinguida. Su definición del sofista como un "ser intermedio entre el filósofo y el político" (frag. 6) corresponde pues, plenamente, a su bifronte actividad. Platón (Simp., 177 B) lo coloca entre los "sofistas justos", y tenía tan personales relaciones con Sócrates que éste solía remitirle los discípulos en los que no encontraba una predisposición filosófica notable (Tet., 151 B). De hecho, la *sinonimia* de que se ocupaba Pródico puede considerarse como un grado previo al pensamiento socrático, siempre en busca de conceptos. Pues el sofista gustaba de averiguar las diferen-

3. Cfr. U. Wilcken, "Die griechischen Denkmäler vom Dromos des Serapeums von Memphis", in *Jahrbuch des deutschen archaelogischen Instituts,* 32 (1917), pp. 149 ss.

cias de significación entre palabras emparentadas, como, por ejemplo, entre valor y audacia, acción y obra, alegría y placer, goce y bienestar, etc. Daba a su "distinguir" el nombre de doctrina de "las denominaciones rectas" de las cosas. No parece haber tratado esta teoría del lenguaje, con la que se proponía regular clara y fijamente el uso lingüístico de una manera racional, más que en conferencias y cursos hablados.

Su escrito principal llevaba el título de "*Horas*". Enlazando con el culto local de esas diosas de la vejetación en Ceos, muy relacionado con la veneración del héroe, también local, Aristeo, Pródico celebraba en ese escrito el cultivo del campo y la economía rural, "madre y nodriza de todas las demás artes" *(téchnai)*, es decir, fundamento de toda cultura. Pues fue la agricultura la que llevó al hombre del nomadismo salvaje al sedentarismo, presupuesto de todos los demás progresos culturales producidos por la acumulación de las invenciones. La agricultura lleva al hombre a la fundación de estados, de la vida moral y de la religión. Las exigencias de la agricultura obligan al hombre a trabajar, a aplicarse constantemente, y lo hacen fuerte y resistente. Así es la agricultura la educadora del soldado. El cultivo de la tierra suministra además al hombre cuanto necesita, y lo mantiene igualmente alejado de la pobreza y la miseria cuanto de la riqueza y el exceso. Así constituye un sano término medio, una robusta clase media que es la columna vertebral del estado; esa clase media, absorbida por su propio trabajo, se mantiene lejos de partidismos políticos y es la conservadora columna del orden del estado. Como necesita la paz para que su trabajo fructifique, una clase campesina propietaria de la tierra intentará evitar en lo posible la guerra; pero si ésta se le impone, será lo suficientemente fuerte y valerosa para desenvainar la espada en defensa de su suelo. El hombre debe ser educado en esa excelencia *(areté)* por el hábito del trabajo y del esfuerzo, como ya sabían Hesíodo y Simónides. Pero el más luminoso ejemplo en el empinado camino de la excelencia es Heracles, y por eso el momento más brillante del escrito es el mito, inventado por Pródico, de *Heracles en la encrucijada,* mito que nos ha conservado Jenofonte (Mem., II, 1, 21 ss.). Al modo como en otro tiempo Hesíodo colocó al hombre ante la elección de uno de dos caminos, el duro y empinado que lleva a la excelencia, y el llano y fácil que lleva al vicio, así se ve aquí el joven Hércules puesto ante la decisión de qué camino emprenderá. Pues la virtud y el vicio se le acercan bajo la forma de dos mujeres, una de las cuales es de sencilla y auténtica belleza, mientras la otra intenta disfrazar su abyección mediante engañosas artes de tocador. Ambas quieren conquistarle: la una prometiéndole una vida ociosa en la riqueza, la abundancia y la voluptuosidad, la otra describiéndole el camino duro, abundante en penas y en trabajos, pero que lleva a la excelencia, a la verdadera satisfacción, y al honor y la gloria. El joven héroe no vacila y se decide por el camino del esfuerzo. Esta fábula heraclea, admirada ya por los contemporáneos a causa de la artística y profunda reali-

zación literaria, ha pasado a la literatura universal y ha sobrevivido a los milenios.

Especial consideración merece también la teoría acerca del *origen de la religión* ofrecida por Pródico en sus "Horas". También la religión nació de la agricultura. Los primeros objetos de veneración religiosa fueron para el hombre las cosas de que depende la conservación de su vida: los astros, especialmente el Sol y la Luna, pero también los ríos y las fuentes, el agua y el fuego, así como los productos del cultivo de la tierra, especialmente el pan y el vino. Al establecer esta teoría alude Pródico a la adoración del Nilo por los egipcios y el uso metonímico de los nombres de los dioses, sólito entre los griegos, y por el cual se decía en vez de pan Deméter, en vez de vino Dioniso, en vez de agua Posidón y en vez de fuego Hefesto. Tal fue el primer grado de la religión, una especie de fetichismo que veía seres divinos en las cosas naturales que mantienen la vida del hombre. Pero cuando los hombres empezaron a desarrollar o a inventar toda suerte de capacidades *(téchnai)* pensaron también, por un razonamiento analógico, que no eran aquellas cosas mismas las que eran dioses, sino sus "inventores", los inventores del pan y del vino, Deméter y Dioniso. Estos pues, hombres meritorios "que promovieron el bien de los hombres por las invenciones", fueron promovidos a dioses (frag. 5). Ante esa doctrina hay que pensar, además de en las divinidades citadas, en figuras como el Triptólemo eleusino o el Aristeo de Ceos, difusores de la agricultura y de otras actividades rurales, como la cría de las abejas y de los frutales. Tal es el segundo grado de la religión, un evemerismo antes de Evemero, doctrina que no es nada inverosímil ya en el siglo v si se recuerda que se encuentra análogamente en Heródoto (II, 112 ss., 118. 136), y que permite comprender por qué posteriormente el sofista de Ceos fue incluido entre los ateos. Notable en la teoría de Pródico es además la explicación psicológica de la religión: mientras que Demócrito la derivaba principalmente del miedo, Pródico veía su origen en el agradecimiento del hombre por los dones que le da la naturaleza. Con esta interpretación psicológica del origen de la religión dio Pródico un paso importante más allá de Jenófanes y de Protágoras.

Aparte de lo visto hasta ahora, un trozo de diálogo platónico apócrifo "Axíoco" (366 C ss.) que se presenta como "eco del sabio Pródico", da testimonio de la *valoración pesimista de la vida* por el sofista; la vida, cualquiera que sea la edad en que se la contemple, cualquiera que sea la actividad o el oficio en que se considere, está llena de sufrimintos, y una muerte temprana es un regalo de los dioses. La tesis estaba documentada con numerosas citas poéticas. El testimonio está confirmado por Aristófanes (Tag., frags. 448. 490), el cual cuenta que un joven "estropeado" por Pródico había intentado demostrar que la muerte es mejor que la vida. La contemplación de ésta en sus aspectos más negros era cosa natural para el sofista, enfermo y sufriente durante toda su vida. Pero ya la fábula de Heracles prueba que el pesimismo no era su última palabra.

Sabemos, por último, acerca de la *actitud ética de Pródico* —y gracias también a un diálogo apócrifo de Platón (Erixias, 397 D ss.)— que según un giro mental auténticamente sofístico no reconocía bien ni mal alguno en sentido absoluto, sino que en una conferencia pública acerca de la riqueza enseñó que todas las cosas son en sí indiferentes, y que no son bienes o males sino por el uso que hace de ellas el hombre, para el cual se convierte en *chrémata*. Por eso incluso la riqueza puede ser dañina para su propietario si hace mal uso de ella. Pero puede aprenderse y enseñarse el uso recto de las cosas, por el cual éstas cobran su valor para el hombre. Pródico se disponía a contestar a la objeción de un joven oyente, que había indicado que según eso la oración a los dioses pidiendo riquezas era superflua, cuando el gimnasiarca del gimnasio en el que daba la conferencia lo expulsó por hablar con la juventud de cosas inadecuadas.

Toda la actividad de Pródico está presidida por un espíritu de seriedad. Estaba evidentemente preocupado por la educación de sus *discípulos* en la conducta moral y la capacidad de juicio político. El más célebre de sus discípulos, *Terámenes*, ha trabajado en el sentido de su maestro por lograr una reconciliación de los diversos partidos por medio de una línea política intermedia, y pagó su intento con la muerte, que supo aceptar valerosamente (Jen. Hel., II, 3, 56).

Hipias

Hipias de Elis fue natural del Peloponeso dorio. Estuvo frecuentemente en Esparta como embajador de su ciudad, de vez en cuando en Sicilia, en donde conoció a Protágoras, mucho más viejo que él, y también estuvo en Atenas, la metrópoli de la educación, según la llama admirativamente (Plat. Prot., 337 D), donde le encontramos poco antes de estallar la guerra del Peloponeso. Es Hipias el primer *polihistor* que encontramos en el suelo griego, y se diferencia como tal de Demócrito o de Aristóteles por el hecho de que no hay ningún lazo filosófico que anude y abarque la multiplicidad de sus conocimientos, los cuales le valieron ya en vida el calificativo de "sabedor de mucho" (*polimathés*, Jen. Mem., IV, 4, 6). Apenas hay rama del saber en la que no se ejerciera el talento de Hipias: historia, gramática, retórica, rítmica y armonía, aritmética, geometría, estética de la pintura y de la escultura, comentario a los poetas y mnemotecnia. Disponía, pues, de un saber prácticamente enciclopédico, naturalmente más amplio que profundo, pero con resultados, de todos modos, en algunos campos, basados sin duda en estudios serios. Entre esos terrenos hay que contar ante todo la *matemática*. De entre los tres problemas capitales que preocupaban por entonces a esa ciencia —la cuadratura del círculo, la duplicación del cubo y la tripartición del ángulo— Hipias se interesó por el tercero, y halló durante su estudio la primera

curva matemática, la llamada *quadratrix,* con lo que preparó el tratamiento de figuras matemáticas más complejas. En el terreno de la historia, o, como él mismo decía, de la arqueología, hizo grandes méritos a propósito de la cronología con el establecimiento de la primera lista de olimpiónicos y el subsiguiente cálculo de la fecha de la primera olimpíada (776 a. J. C.), trabajo que se apoyaba en la reunión y estudio nada superficial de un material muy disperso, inscripciones votivas en Olimpia y otras de los vencedores en sus ciudades natales. Realizó también estudios acerca de los "nombres de los pueblos", fundó la lexicografía con una obra miscelánica a la que dio el título de "Synagogé" (o sea, reunión) y desarrolló con inteligencia sistemática la mnemotecnia, fundada por Simónides de Ceos.

En su *"Diálogo troyano"* podemos ya ver un precursor del género literario llevado a su culminación artística por los socráticos. En el diálogo, Néstor instruye al joven Neoptólemo acerca de la pregunta de éste sobre la forma de vida y actividad que conviene a un hombre de noble linaje. El escrito parece haber sido una especie de espejo de príncipes en el que, según parece desprenderse de su utilización en los dos discursos de Nicocles de Isócrates, se trazaba la figura del príncipe justo mediante una contraposición con el "tirano", el gobernante por la fuerza.

Pero Hipias tiene que haber influido mucho más por su *enseñanza oral* que por su actividad de escritor. Esta enseñanza se verificó en parte por medio de conferencias sistemáticas acerca de todos los objetos imaginables, pronunciadas incluso en ocasiones en los juegos de Olimpia, y en parte en diálogos con otros, "junto a las mesas del mercado" (las mesas de los cambistas de dinero, Platón, Hip. menor, 368 B), esto es, según el modo habitual en Sócrates. Sólo por estos diálogos conservamos su doctrina, importante también desde el punto de vista de la historia del espíritu o de la cultura; lo que no excluye, naturalmente, que la doctrina se expusiera también en las obras escritas. En todo caso, Platón se atiene estrechamente a sus ideas cuando (Prot., 337 CD) le hace decir a Sócrates y a los sofistas reunidos en casa de Calias: "Vosotros, hombres, nosotros, todos los que aquí presentes estamos, según creo, emparentados, todos andamos juntos y somos conciudadanos, quiero decir por naturaleza, no por la ley y el uso; pues lo igual está emparentado con lo igual por naturaleza; ley y costumbre, empero, que dominan violentamente a los hombres, imponen muchas cosas contra naturaleza". Aquí pues, la ley y el uso, el nómos, no es ya, como en Heródoto (III, 38), que reinterpreta al Píndaro, el "rey" legítimo, sino el "tirano", el dominante violento del pueblo, y no es tampoco, como en Protágoras y Heráclito, un efecto necesario de la naturaleza, sino que siempre se encuentra en contradicción con ésta, violentada por él. Como ya muestra el texto platónico, hay según Hipias comunidades espirituales que rebasan los límites del estado particular: tal es ante todo el caso de la comunidad de los "sabios", de los que saben. Lo que enlaza y mantiene unida a esta comunidad es el conocimiento y reconocimiento de la naturaleza

como norma supraordinada al nómos, idea recogida también por Eurípides (Antíg., frag. 172). Hipias predica, pues, en cierto sentido la vuelta a la naturaleza. Ya él contrapone un *derecho natural* al dominio violento del derecho positivo y de la costumbre. Para determinar más precisamente el contenido de ese derecho natural, Hipias, como vemos por Jenofonte (Mem., IV, 4, 5 ss.), enlaza con el concepto de "leyes no escritas", familiar a los griegos, pero que no entendió ya, evidentemente, sólo en el sentido de un conjunto de mandamiento y costumbres morales muy generales y presentes en todos los pueblos —como la veneración de los dioses, la piedad por los padres, el respeto sagrado al juramento, el entierro de los muertos (Tuc., II, 37, 3; Sof., Ant., 454; Lis., 6, 10)—, sino también como sentimiento de común pertenencia de los hombres, por lo menos de los iguales, por encima de las fronteras de los pueblos y de los estados. El derecho positivo y la costumbre dominante son para él convención; también el orden estatal se basa en un pacto de los participantes, en un "contrato" (Mem., IV, 4, 13). El individuo se alza, según Hipias, con razón contra esa atadura convencional si puede apoyarse en el derecho natural. Hipias reclama la *autarquía* para el individuo y se presenta él mismo como ejemplo de ella al decir en un discurso en Olimpia que todo lo que lleva encima, incluso el anillo que llevaba al dedo, era obra suya (Plat., Hip. men., 368 BC). Hasta ese punto se había hecho independiente de los demás y se bastaba a sí mismo. Ese *individualismo* que no necesitaba ya de la comunidad estaba a punto de sustraerse a ella. Hay pues en la actitud algo de revolucionario. Lo que hay que preguntarse es en qué sentido concebía Hipias esa rebelión contra la costumbre tradicional; y no es ésta una pregunta a la que pueda darse respuesta absolutamente segura. Pero nada permite afirmar que Hipias se haya adherido a la doctrina del derecho del más fuerte,[1] y como, por otra parte, sentía la ley y la costumbre como tiranos, es más verosímil que intentara romper sus ataduras en beneficio de los débiles y oprimidos, y hasta que le pareciera antinatural toda forma de dominio de unos hombres sobre otros (Arist., Pol., I, 3, final).

La fuerza de Hipias no estaba en el pensamiento sistemático, sino en la asimilación de conocimientos de los más diversos terrenos del saber. En este cultivo de un saber enciclopédico está el germen de un ideal de educación de la juventud basado en las ciencias fundamentales aún llamadas en la edad media europea "artes liberales" (gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, astronomía, música). No se conocen *discípulos* importantes de Pródico; el médico Erixímaco que aparece en el Simposio de Platón (185 E ss.) parece haber pertenecido al círculo del sofista (Prot., 315 C).

1. Cfr. *infra.*, pp. 136 y ss.

Gorgias y su escuela

De Sicilia parte una nueva tendencia de la sofística, que aspira al ideal formal del discurso hermoso y cautivador del auditorio y tiene en su origen el nombre célebre de Gorgias de Leontinos (apr. 483-375). Allí había muerto Hierón de Siracusa en el año 467. A su muerte, y tras la caída de los tiranos en otras ciudades sicilianas, se produjeron en el decenio siguiente numerosos procesos por asuntos de propiedad que contribuyeron mucho a valorar y desarrollar la educación sistemática en el arte oratorio fundada en Sicilia por Córax y Tisias (Cir., Brut., 12, 46). Gorgias había sido discípulo de Empédocles y había escrito en su *período de filósofo de la naturaleza* una obra en el sentido del maestro que se ocupaba de cuestiones de óptica. También ha conservado el sofista durante toda su vida cierto interés por la astronomía, y puesto que su hermano Heródico era médico, es probable que también Gorgias tuviera contacto con la medicina en su juventud. Ya en su vejez, durante su estancia en Tesalia, tuvo contacto con Hipócrates y su familia. Pero ni la filosofía especulativa ni las ciencias de la naturaleza consiguieron adueñarse por mucho tiempo de su talento principalmente formal. En un escrito *"Acerca de la naturaleza o del no-ente"* suscitado acaso por un ataque del eleata Zenón a Empédocles y que aún exageraba la epistemología de la escuela eleática llevándola al absurdo, Gorgias se despidió para siempre de la filosofía con una radical condena, para dedicarse a la *retórica,* entonces floreciente y susceptible de utilización práctica. Gorgias conoció la retórica primeramente en la forma de *erística,* de disputa procesal, que era la enseñada por Córax y Tisias, y en cuyo ejercicio no se trata de explicitar verdades, sino "verosimilitudes" en una forma convincente para el auditorio y el juez. El arte oratorio quedaba así determinado como "el maestro del convencimiento acerca de lo justo y de lo injusto". Esta definición, cuya última parte revela aún el origen judicial-procesal de la oratoria, se mantiene también más adelante en Gorgias, que tiene que admitir que Platón le haga hincapié en ella (Gorg., 453 A. 455 A). De acuerdo con esta exclusiva dedicación a la oratoria está su renuncia al conocimiento objetivo, así como su explícita declaración de que, a diferencia de otros sofistas, él no se propone educar en la excelencia *(areté),* sino que sólo quiere ser *orador* y *maestro de oratoria* (Plat. Men., 95 C).

Pero tampoco en calidad de tal renunció a toda su actividad práctica. Sirvió a su patria en misiones diplomáticas y así llegó el 427 a Atenas en petición de ayuda contra Siracusa. No se limitó, sin embargo, al cumplimiento de misiones políticas tan particulares y determinadas, sino que intentó además influir en los griegos todos en el sentido del *ideal panhelenista.* Su vida viajera le permitió, como a todos los sofistas en general, ver más allá de los estrechos límites de la polis y descubrir lo que unía a todos los helenos a pesar de la diversidad de grupos étnicos, dialectos, constituciones y cultos. Por eso actuó como

"abogado de la armonía" *(homónoia)* ante la guerra entre Atenas y Esparta, lucha entre hermanos que desgarraba a Grecia, y hasta se atrevió a pronunciar en Atenas, donde poco después de la paz de Nicias había pronunciado un discurso sobre los caídos *(epitafios)*, las siguientes palabras (frag. 5 b): "Las victorias sobre los bárbaros suscitan cantos de alabanza, las victorias sobre los griegos cantos fúnebres". También durante la guerra del Peloponeso (hacia el 408), pronunció en los juegos olímpicos un discurso *(Olimpikós)* en el que exhortó a los helenos a solventar pacíficamente sus litigios internos y unirse en un organismo político que podría entonces hacer frente a los persas mucho más eficazmente. También en este terreno consideraba ante todo la armonía y la paz: la guerra es el estado innatural e insano, la paz es el estado natural y normal, pues "en la paz los hijos entierran a sus padres, mientras que en la guerra los padres entierran a los hijos" (Heród., I, 87; Polib., XII, 26, 7).

Así intentó influir Gorgias en la política. Pero su profesión principal siguió siendo la de orador y maestro de oratoria. En sus discursos avasallaba a los oyentes con sus agudas antítesis y el poderoso ritmo y la sonoridad de las "figuras" oratorias que han recibido de él sus nombres. En su *manual de retórica (téchne)* ofreció una introducción a su arte, con dos ejemplos que se nos han conservado. El libro contenía la definición de la retórica antes reproducida, pero luego determinaba más precisamente la tarea de este arte como la "dirección del alma" *(psichagogía)* "por medio de la palabra" (Plat. Fedr., 261 A) y ponía así la oratoria sobre base psicológica. El orador tiene que ser, por tanto, un buen conocedor del alma y tiene que saber influir en los diversos tipos de almas, pulsándolas como un músico su instrumento. Su único instrumento es la palabra *(lógos)*; pero es un instrumento que lo puede todo. "La palabra es poderoso soberano que consigue los más maravillosos efectos con el órgano más pequeño e insignificante. Pues consigue espantar al miedo, desterrar el dolor, suscitar la alegría y despertar compasión" (Hel., 8). La palabra forma, conmueve y hasta hechiza al alma, y por eso *el objetivo del arte oratorio es el dominio de los hombres.* El orador somete con su palabra no sólo las corporaciones públicas del estado, sino que también en la vida privada convierte en "esclavo" propio al médico, al maestro de gimnasia, al banquero, y no por la violencia, pues le siguen voluntariamente (Plat., Gorg., 452 D E. Filebo, 58 A). El orador consigue del modo óptimo este efecto de sugestión cuando sabe dar a su discurso el carácter de verosimilitud. Pues no se trata para el orador de enseñar la verdad, sino de despertar fe en sus palabras. Para conseguirlo debe tener en cuenta la situación de sus oyentes desde todos los puntos de vista: su posición política, su situación social, su cultura, su actitud religiosa, el pasado histórico y la importancia presente de la polis a que pertenecen, y el objeto de la reunión en la que toma la palabra. El aprovechamiento psicológico de todos esos datos se encuentra en la doctrina del "*kairós*", palabra que significa propiamente el momento oportuno o adecuado, y, en retórica, lo adecuado a cada situación, o, en sentido amplio, el tratamiento oratorio de un objeto,

cambiante según las circunstancias: por ejemplo, introducir algo viejo y de antiguo conocido "de un modo nuevo", es decir, desde nuevos puntos de vista, o bien algo nuevo que se desea hacer aceptable a los oyentes "de un modo antiguo", enlazándolo con lo que es familiar para el auditorio en cuestión (frag. 13).

Al modo como en esta teoría de la retórica lo verosímil se coloca en el lugar de la verdad, así también sustituye lo útil a lo bueno. *No hay pues, por principio, criterios éticos.* Ya de antiguo se creía probar la inexistencia de valores éticos absolutos aduciendo el principio de ética internacional universalmente reconocido según el cual hay que beneficiar al amigo personal o político y perjudicar al enemigo personal o político, principio que supone, naturalmente, que contra el enemigo son lícitas acciones ilícitas respecto del amigo. Pero ni siquiera esa distinción entre amigo y enemigo basta para salir adelante en la vida. La experiencia enseña que muchas veces hay que engañar incluso a los amigos y por su propio bien, para impedir, por ejemplo, el suicidio de un amigo melancólico, o para administrar a un enfermo en algún líquido una benéfica medicina que se niega a tomar. Así se llega al *concepto de engaño justificado,* del que a veces se sirven incluso los dioses (Esquilo, frags. 301. 302) y que, por tanto, tiene que ser también lícito al hombre (Dialex., 3, 2 ss.; Jen. Cir., I, 6, 28 ss.). El orador utilizará también ese expediente en caso necesario (Hel., 8; Tuc. III, 43, 2). Hay incluso un terreno en el que ese engaño no es sólo lícito, sino obligatorio: el arte.

Con esto pasa Gorgias de la ética a la *estética,* como cuyo fundador podemos casi considerarlo. El es el descubridor de la *ilusión artística* consciente e intencionada. Pues eso es lo que significa en este contexto la doctrina del engaño justificado. "La tragedia obra un engaño por medio de los mitos y de las pasiones. El poeta que lo consigue cumple su tarea mejor que el que no lo consigue, y el espectador que sucumbe a ese engaño es más cultivado que el espectador que lo resiste" (frag. 23; Dialex., 3, 10). Gorgias, que no consideraba la poesía sino como un discurso en forma constreñida (Hel., 9), trataba de ese modo en su manual la poesía y los medios de su acción artística, especialmente de la tragedia. "El que escucha la tragedia se siente tan pronto poseído de temeroso temblor como de llorosa compasión o de nostálgico dolor, y la felicidad y la desgracia de seres y situaciones ajenos provocan en el alma, por medio del discurso, una impresión propia" (Hel., 9). Gorgias se presenta en este punto como un precursor de la teoría de Aristóteles sobre la tragedia, y hasta su doctrina de la "purificación" de las pasiones se encuentra ya apuntada en Gorgias cuando dice que la tragedia es capaz de desterrar del alma sentimientos y estados de ánimo como hacen ciertas medicinas con los humores del cuerpo (Hel., 14). Del mismo modo que la poesía ha tratado Gorgias el arte del actor, en el que es evidente el procedimiento ilusionista por medio del ropaje y de la mímica (Ps. Hipocr. de diaeta, I, 24). Es también muy verosímil que indi-

cara la tendencia de las artes plásticas, la pintura y la escultura, a conseguir ilusión (Hel., 18; Plat., Politeia, X, 598 B).

Luego pasaba seguramente Gorgias a ocuparse de los *conocimientos especiales* que suponen en el orador los diversos géneros oratorios, y especialmente el procesal y el político (Hel., 13), así como de los *procedimientos estilísticos* por cuya introducción —sin duda demasiado abundante— ha sido Gorgias el fundador de la prosa artística ática. Una idea de su aplicación nos dan los restos de los discursos (frags. 6. 8). Pero tanto su estilo como su línea mental se reconocen aún mejor en los dos *ejemplos* añadidos por él mismo a su manual. El primero, el elogio —o, más correctamente, la salvación— de *Helena,* calificado por él mismo de "discurso humorístico" (*paignion* 21), es un intento, alimentado por el gusto de la paradoja, de disculpar a aquella mujer tan acusada; el intento se lleva adelante no sólo con todos los medios técnicos de la retórica, sino también con la utilización inteligentísima de ideas que eran realmente caras al autor. Cuanto más difícil era la tarea, tanto mayor ocasión daba para desarrollar en toda su plenitud el arte y el poder de la oratoria. El segundo ejemplo, la defensa de PALAMEDES contra las acusaciones de Ulises, subraya los méritos de este héroe como inventor de las artes y habilidades más importantes para el progreso de la cultura (31) y desemboca en la hermosa idea, aprovechada por Eurípides (frag. 910), de que llenando la vida con la actividad intelectual no puede nacer en el alma ninguna pasión vil, como habría de ser la que llevara a traicionar al propio pueblo.

Gorgias era un inteligente orador y, personalmente, un hombre digno; pero no era un filósofo. La falta de una firme concepción del mundo y de la vida, y especialmente la renuncia al conocimiento o la aceptación de valores morales, ha tenido efectos destructores sin que él lo deseara. Su brillante arte formal le ha procurado un gran prestigio y una muchedumbre de discípulos. Pero su *indiferencia ética,* que se limitaba a seguir la costumbre tradicional, ha permitido que se derivaran de él dos tendencias completamente contrapuestas y deseosas ambas de ir más allá de la mera obediencia pasiva a la tradición.

La mayoría de sus *discípulos* fueron, como él mismo, maestros de retórica; el más importante de ellos fue ISÓCRATES, que más tarde consideraremos en particular. AGATÓN, en cuya casa se desarrolla el "Simposio" platónico, pasó el estilo de Gorgias a la tragedia. Más importantes son para nosotros los hombres que explicitaron las consecuencias de las doctrinas de la escuela para la vida práctica, y especialmente para la política: CALICLES, MENÓN y CRITIAS por un lado, ALCIDAMANTE y LICOFRÓN por el otro. Aquellos profesaron la doctrina del derecho del fuerte, y éstos intentaron defender el derecho del débil. Las dos doctrinas se levantaban en el sentido de Hipias contra el dominio tiránico de la ley y la costumbre, del nómos. Pues las dos contraponen al derecho positivo un *derecho natural.*

El derecho natural del fuerte

Ya en el objetivo puesto por Gorgias al arte retórico —"dominar sobre otros"— se encontraba el germen de la doctrina del derecho del más fuerte, aunque con aquella definición Gorgias no pensaba en ninguna violencia, sino en superioridad espiritual. Pero también Gorgias había hablado claramente de la "ley natural por la cual el débil no puede oponerse al fuerte, sino que debe ser dominado y regido por éste, de modo que el fuerte va delante y el débil le sigue" (Hel., 6). Estas doctrinas se presentaban en el período de la democracia radical que siguió a la muerte de Pericles, con su igualitarismo y su temerosa hostilidad contra todo lo que pareciera amenazar la ley de la igualdad; encontraron un suelo fértil. No faltan las pruebas de que existía una oposición contra la democracia reinante. En un discurso pronunciado en Esparta, Alcibíades declaraba que la democracia era un "absurdo completo" (Tuc., VI, 89, 6), y la misma opinión reinaba en los "clubs" —las *hetairías*— oligárquico-aristocráticos de Atenas. El autor del escrito "Acerca del estado de los atenienses" dice que la democracia es un sistema cuidadosamente meditado para imponer en todas partes el beneficio de la masa, de las "malas gentes", las cuales se divierten a costa de la pequeña clase de las "gentes ricas". En esa situación se difunde la doctrina del derecho del más fuerte hasta alcanzar gran importancia en la vida pública. La doctrina desató la voluntad de poder en individuos sin escrúpulos y dispuestos a conquistarse todos los goces, como el MENÓN que nos presenta Jenofonte (An. II, 16 ss., 21 ss.), discípulo de Gorgias muy diverso de su condiscípulo PRÓXENO, más fiel al leal ejemplo de su maestro; lo mismo ocurrió en políticos más serios que veían en la democracia el mundo al revés y un obstáculo para la aparición de personalidades destacadas.

Tal es el caso del CALICLES que nos presenta Platón en el "Gorgias" y del que no sabemos nada más. Platón pone en su boca las siguientes palabras (483 A): "Según la naturaleza lo indigno es lo malo, o sea, sufrir la injusticia es lo malo, mientras que según la ley y la costumbre lo malo es hacer la injusticia. Sufrir la injusticia es un comportamiento indigno de un hombre, digno sólo de un esclavo, al que más le valiera morir que vivir, pues cuando le hacen una injusticia y le maltratan no se puede defender, ni puede defender a nadie que le sea caro. Pero la ley y la costumbre ponen en pie, según creo, al hombre débil y a la masa. Ellos dan la ley en su propio interés, y el elogio y la condena. Con ello se proponen intimidad a los hombres más fuertes, que podrían procurarse ventajas, para que no lo hagan... Pues ellos, los minusvalentes, están naturalmente contentos cuando tienen los mismos derechos... Pero, en mi opinión, la misma naturaleza prueba que la justicia consiste en que el más noble tenga más ventajas que el inferior, y el más capaz más que el menos capaz. En muchos casos, tanto entre los animales como

entre los hombres, en muchos estados y linajes vemos que así es, que se reconoce como justo que el más fuerte domine al más débil y tenga más beneficios que éste. Pues ¿qué derecho podría reivindicar Jerjes cuando entró en campaña contra los griegos, o su padre cuando hizo la guerra a los escitas? o... pero podrían darse miles de ejemplos. Verdaderamente creo que esos hombres obraron así según la naturaleza de la justicia; cierto que no según la ley que nosotros inventamos, rebajando ya desde jóvenes a las personas más fuertes y excelentes y atándolas como leones, hipnotizándolas y sugestionándolas con que tiene que haber igualdad y que la igualdad es buena y justa. Pero cuando surge un hombre que tiene la suficiente fuerza natural para ello, sacude todo eso, desgarra las ataduras y escapa de ellas, y entonces toda nuestra palabrería, nuestra sugestión y nuestra hipnosis y todas las demás leyes y costumbres contrarias a la naturaleza caen al suelo pisoteadas por éste, nuestro anterior esclavo se yergue de repente ante nosotros como señor nuestro, y el derecho natural alumbra con todo su brillo".

Se trata, pues, de una completa inversión de los valores morales, como la que documenta Tucídides al hablar de la perversión de la moral como consecuencia de la apasionada lucha de partidos (III, 82 s.), y como la demostrada por la política exterior de Atenas frente a la pequeña isla de Melos, que no pretendía más que mantenerse neutral en la lucha entre Atenas y Esparta (V, 84 ss.). La soberbia de los propugnadores de la doctrina llegó a calificar de "estupidez" y "falta de virilidad" la obediencia a las costumbres cívicas tradicionales. Esas invectivas se encuentran constantemente en la literatura de la época.

Como brutal partidario de la doctrina nos presenta Platón en la Politeia (I, 338 C) al sofista Trasímaco de Calcedonia, que definía la justicia como "el beneficio del más fuerte". El inmoralismo de Nietzsche enlaza conscientemente con esta doctrina sofística.

El derecho natural del débil

Una vez puestas en contraposición la naturaleza y la ley, la contraposición podía elaborarse perfectamente en beneficio del débil, igual que del fuerte. No faltan tampoco débiles ni sometidos. En el ámbito del estado espartano estaban los llamados ilotas, población rebajada y sometida a la condición de esclavos públicos y cuya sublevación estuvo siempre temiendo la capa dominante de los espartanos, reducida en número. A ellos había que añadir además, en toda Grecia, el gran ejército de los esclavos particulares, los cuales no estaban protegidos legalmente más que de los malos tratos inferidos por persona diversa de su propietario, y no contaban, aparte de eso, más que con el parco derecho de asilo de templos y altares. Y pese a la democracia, la diferencia de clase entre los aristócratas y el pueblo o la masa no había desaparecido aún total-

mente, y las familias nobles, movidas por la conciencia subjetiva de su tradición, seguían presentando las correspondientes pretensiones. Por último —y en Atenas especialmente— también estaba considerablemente oprimida la mujer. No sólo no podía tomar parte en el gobierno ni en la política, sino que, además, la costumbre dominante, que la reducía al estrecho círculo doméstico, la excluía prácticamente de toda formación espiritual superior. No se sabe siquiera seguro que las mujeres pudieran asistir a las representaciones teatrales. Sólo extranjeras, como la esposa de Pericles, Aspasia, nacida en la jónica Mileto, podían permitirse reunir en torno suyo un círculo de hombres cultos y tomar parte en sus discusiones.

En la sofística y en la literatura dependiente de ella se encuentran también algunos rastros de las teorías que se irguieron contra esa situación. El sofista LICOFRÓN, perteneciente también al círculo de Gorgias, declaró que la aristocracia de nacimiento era algo absolutamente nulo, que su dignidad descansaba meramente en un prejuicio y que en realidad no había ninguna diferencia entre las gentes de cuna distinguida y las demás (Arist., frag. 91). El estado era para él, como para Hipias, una formación convencional. El estado se basa según su opinión en un contrato por el cual los contratantes se garantizan recíprocamente sus respectivos derechos; pero la ley no es capaz de educar a los ciudadanos en la justicia y la moralidad (Arist. Pol., III, 9). Lo esencial es, pues, también aquí, la libertad del individuo, y que la coerción legal le inhiba lo menos posible. La recusación de las diferencias de clase prueba la existencia de una tendencia favorable a los más desprovistos de derechos. ALCIDAMANTE, también discípulo de Gorgias, da un paso más en esa dirección. Ve en las leyes "los reyes tradicionales del estado" y en la filosofía "una fortaleza contra la ley y la costumbre" (Arist. Ret., III, 3). Luego de la batalla de Mantinea (362 a. J. C.) Alcidamante se pronunció en su "Discurso Mesenio" por el reconocimiento de la restablecida Mesenia, y criticando el anterior sometimiento de los mesenios por Esparta sentó la célebre tesis: "Dios ha hecho libres a todos los hombres; la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo (Escoliasta a Arist. Ret., I, 13). También esta *protesta contra la esclavitud* arraiga en el iusnaturalismo sofístico. Algunos de sus representantes, tal vez también Hipias, rechazaban en redondo la diferencia entre señores y esclavos: "Sólo según la ley es el uno esclavo y el otro libre; por naturaleza no hay diferencia entre ambos" (Arist. Pol., I, 3, final). También Eurípides se produce en el mismo sentido en una serie de lugares (Ion, 854 ss.; Mel. desm., frag. 511).

Ya en tiempos de Pericles debió de empezar a manifestarse un movimiento acaso suscitado por Aspasia, en favor de las mujeres y, sobre todo, de su acceso a la educación del espíritu. Pues ya en su "Medea" (1081 ss.), representada en el año 431, defiende Eurípides esa idea. Pero también debió reivindicarse el derecho de las mujeres en el terreno político, o hubo al menos teorías que reconocían tales derechos; así parecen probarlo las comedias de mujeres de Aristófanes, la "Lisístrata" y la "Asamblea de las mujeres", cuyas graciosas exage-

raciones tienen seguramente algún punto de apoyo histórico. Es posible que interviniera en esta corriente la observación de las costumbres de pueblos primitivos, y que en ella se fundara una teoría sofista de los derechos naturales de la mujer. Es imposible citar nombres a este respecto.

Antifonte

El escrito de Antifonte "*La Verdad*", que tomaba su título de Protágoras y consistía en una combinación de la filosofía de la naturaleza y la sofística, trataba en su primer libro la teoría del conocimiento, distinguiendo entre la percepción y el pensamiento, la apariencia y el ser; trataba también la física, en la que asumía como realidad última una especie de divinidad universal como la de Jenófanes a la que, de acuerdo con su carácter impersonal, no atribuía carácter providente. También aparecían en ese primer libro problemas matemáticos, como la cuadratura del círculo. El segundo libro trataba del hombre y contenía, como ha probado un papiro hallado en 1916 (frag. 44), un completo *sistema del derecho natural.* A la contraposición entre ser y apariencia, pensamiento y percepción, establecida en el primer libro, corresponde en este segundo la contraposición entre naturaleza *(fisis)* y costumbre *(nómos)*, esto es, ley y uso, así como entre comportamiento recto e incorrecto. Con esta contraposición de naturaleza y costumbre se adhiere Antifonte a Hipias, del que también toma el concepto de justicia como adecuación con la ley. Las leyes de la naturaleza son necesarias y espontáneas, mientras que el derecho positivo es obra de la convención, sus leyes son arbitrarias y artificiales, un "encadenamiento de la naturaleza". Lo decisivo para la conducta del hombre es lo "saludable" o provechoso, que produce alegría y placer y la evitación de lo dañino, que acarrea sufrimiento y dolor. Un verdadero daño se produce sólo por la violación de las leyes naturales. Por eso, cuando el derecho positivo obstaculiza el cumplimiento de las leyes naturales hay que violarlo. La obediencia a éste no vale en efecto la pena, pues las leyes existentes son demasiado débiles para dar verdadera protección al ciudadano que las observa lealmente. Pues no pueden eliminar del mundo la injusticia ya hecha, y el acusador tiene siempre que convencer a los jueces que tiene razón. Y ante el tribunal no triunfa la verdad, sino la elocuencia. Aquel, pues, que pueda procurarse por vía natural un beneficio o un disfrute violando acaso una ley positiva existente, lo hará siempre que pueda hacerlo sin ser notado. Este hedonismo individualista coincide plenamente con la estampa de Antifonte dada por Jenofonte (Mem., I, 6, 1 ss.), que lo presenta en conversación con Sócrates; también comprendemos por ese hedonismo la razón por la cual la ética de Antifonte se concebía como un "arte de la despreocupación" *(téchne alipías)* o del no dolor. A pesar de sus principios, Antifonte no llegaba, como Calicles y Trasímaco, a la teoría del derecho del más fuerte, sino que, como prueban sus desarrollos, daba más bien

a su lucha contra el nómos una orientación en favor de los más débiles, a la manera de Hipias, Licofrón y Alcidamante. Así por ejemplo declaraba "bárbara" la distinción entre nobles y vulgares dentro de un estado, y hasta llegaba a proclamar falsa la distinción entre helenos y bárbaros, basándose también en el derecho natural: "Pues todos respiramos el aire por la nariz y por la boca, y todos comemos con las manos". Así proclama Antifonte la igualdad de todos los hombres basándose en su igualdad específica. La teoría tenía que acarrear necesariamente también la supresión de la distinción entre libres y esclavos. La tradición no nos lo comunica explícitamente, pero seguramente podemos ver un eco de la doctrina en la disputa de los esclavos del "Alejandro" de Eurípides (frag. 48 ss.), representado en el año 415. Con estas ideas se abrió camino —ya un siglo antes de Alejandro Magno— una mentalidad cosmopolita manifiesta en muchas frases de poetas y escritores del siglo v que antes se tenían por apócrifas.

Probablemente pertenecen al sofista Antifonte las cuatro *Tetralogías* que tratan, con cuatro discursos cada vez (acusación, defensa, réplica, dúplica), cuatro casos judiciales, el segundo de los cuales se refiere a un homicidio preterintencional en la palestra y coincide con el tema de una conversación entre Pericles y Protágoras (Plut. Per., 36). El tratamiento jurídico del caso permite ver en Antifonte el creador del concepto penal de imprudencia. No hay duda que estas tetralogías, auténtico artificio sofístico, eran ejemplos añadidos al manual retórico de Antifonte.

En cambio, el escrito "*Acerca del sentir común*" *(homónoia)*, atribuido a Antifonte ya en la Antigüedad, se debe más probablemente al estadista ateniense ANTIFONTE de Ramnunte, muy apreciado por Tucídides (VIII, 68), que fue el alma de la tiranía oligárquica de los treinta el año 411 y pagó luego el intento con la vida. Con ello sucumbió, como tantos otros, al intento de establecer compromisos políticos. El tema del escrito es la relación del individuo a la comunidad, con el "prójimo" en general, con el matrimonio y la familia, la amistad y el estado. El autor está convencido de que "la anarquía es el mayor mal para el hombre" (frag. 61). Por eso aconseja la ayuda y el apoyo mutuos, ilustrando su idea con la fábula del avaro (frag. 54), y la educación de los niños en la obediencia y verdadera instrucción (frags. 60. 61). Es posible que pertenezcan también a este escrito las exhortaciones a la concordia política *(homónoia)* que se conservan entre los supuestos fragmentos éticos de "Demócrito" (frags. 249 250. 255). El tono resignado y casi pesimista que caracteriza al escrito (fragmentos 51. 52. 50) se distingue radicalmente del superficial y egoísta optimismo que caracteriza "La Verdad" del sofista, del mismo modo que su estilo solemne y casi patético resulta incompatible con la elocución sobria, objetiva, casi matemática del sofista.

Si el sofista Antifonte fuera el intérprete de sueños del mismo nombre es evidente que su actividad en ese terreno habría tenido que ser meramente crítica. Pues se cuenta que a la pregunta acerca de lo que sea la *mántica*

contestó: "Los cálculos probables de un hombre prudente". Un verso de Eurípides coincide plenamente con el sentido de esa definición (Hel., 757): "El cálculo prudente es la mejor profetisa".

Critias

Critias era primo de la madre de Platón, Perictione, y descendía de una de las más nobles familias de Atenas, que se decía contaba a Solón entre sus antepasados. Llamaban a Critias en Atenas "el lego entre los filósofos y el filósofo entre los legos". Con esto queda dicho que no fue un sofista profesional, pero que, por otra parte, sus necesidades intelectuales no quedaban absorbidas por la política práctica cotidiana. Como Alcibíades, perteneció durante algún tiempo al círculo de Sócrates, el cual, empero, no consiguió atar duraderamente la tensa ambición política del joven aristócrata. Tirano nato y decidido enemigo de la democracia, llevó a la práctica del modo más desprovisto de escrúpulos la doctrina del derecho del más fuerte. Vio en Alcibíades un aliado político situado en cabeza del estado y tras del destierro de éste gestionó con éxito su regreso (frags. 4. 5). Pero en la segunda intentona de Alcibíades se vio comprometido él mismo y fue desterrado. En Tesalia, donde se mantuvo en los ambientes de las familias aristocráticas y parece haber conocido a Gorgias, creció su odio al pueblo. Cuando tras la derrota de Atenas y la consiguiente amnistía política para el partido antidemocrático pudo volver a su patria, su entrada en el colegio de los cinco éforos y luego en el gobierno de los treinta tiranos bajo la égida de Lisandro le dieron la ocasión para tomar su venganza del pueblo odiado. No menos de 1.500 ciudadanos democráticos tuvieron que beber la cicuta durante los ocho meses de dominio de los treinta aristócratas. Y a esos 1.500 enemigos se añadió además el amigo Terámenes, que exhortaba al comedimiento. Cuando en la primavera de 403 Trasíbulo se apoderó de Atenas y restableció la democracia, Critias cayó valientemente en cabeza de sus tropas cerca de Munichia, a los cincuenta años de edad aproximadamente. Platón, que pertenecía al mismo partido del tío, ha sentido por los talentos de éste gran admiración durante toda su vida. Testimonio del fabuloso odio fanático de Critias es el epitafio del sepulcro de los derrotados oligarcas:

Este es el sepulcro, de los hombres, de los hombres despiertos que al maldito pueblo de Atenas domeñaron por un momento en su desvergüenza impertinente.

Critias fue un escritor extraordinariamente fecundo en poesía y en prosa. En *Elegías* celebró la participación de las diversas naciones y ciudades en el progreso de la cultura. También describió en metros poéticos elegíacos constituciones políticas, como la de Esparta (frag. 6, 7), aunque parece haber atendido más al aspecto cultural de la vida del estado que al político propiamente dicho.

Más importantes fueron en todo caso sus escritos en *prosa* acerca de las *constituciones espartana, tesalia y ateniense.* Con ello es Critias un precursor de la gran colección de constituciones de Aristóteles. Pero nos quedan desgraciadamente pocos restos de la obra de Critias (frag. 31 ss.); pues es imposible identificar el escrito "Acerca del estado de los atenienses", conservado entre las obras de Jenofonte, con el escrito perdido de Critias, aunque ambos autores tienen en común la tendencia antidemocrática. En las "*Homilías*" —laxas conversaciones acerca de problemas filosóficos, como por ejemplo, las de la teoría del conocimiento (frag. 40)— podemos ver tal vez un paso previo a los diálogos socráticos. También los "Aforismos" (frag. 39) y el escrito "Acerca del amor o acerca de las virtudes" (frag. 42) parecen haber sido de contenido filosófico. Muy penetrada de espíritu filosófico se presenta también su *tetralogía trágica:* Tennes, Radamante, Pirito y Sísifo (frag. 10 ss), que cayó más tarde entre las obras de Eurípides. La sátira "Sísifo" contenía la siguiente exposición del *origen de la religión* (frag. 25):

> En los antiguos tiempos era la vida de los hombres horra de todo orden e igual a la del animal: dominaba la fuerza, y ni el bueno hallaba premio ni castigo el soberbio. Luego, según me parece, se crearon las leyes con castigo, para que sobre todos domine igual el derecho y encadene al crimen. El que cometía un delito encontraba ahora castigo. Pero como la ley impedía ahora al hombre cometer violencia, como antes, a la luz, el crimen se sumió y reptó en la oscuridad. Entonces, me parece, un hombre astuto y prudente inventó para los mortales el temor a los dioses. Tenía que haber un terror para el malo, aunque la acción, la palabra y el pensamiento fueran secretos. Así pues introdujo aquel hombre la religión: «Hay un ser feliz en vida eterna, cuyo espíritu oye, ve y está lleno de sabiduría, atiende a todo y es divino por naturaleza. Oye toda palabra que hablan los hombres, y ninguna acción se esconde a su mirada. Aunque pienses el mal sólo en el silencio, los dioses lo observan; pues su sabiduría es superior». Con estos discursos introdujo la más fina de todas las doctrinas, encubriendo la verdad con la mentira de las palabras. Y luego indicó cómo viviendo de los dioses el lugar cuyo nombre más tenía que aterrar a los hombres. Pues desde allí —así lo sabía él— llega lo que más les asusta y lo que también favorece su pobre vida: de la alta bóveda —así lo vio— tiembla hasta la tierra el rayo y suena tremendamente el trueno, allí está la tienda del cielo, bordada de estrellas, obra magnífica del tiempo, de la sabia maestra. Allí camina claro el Sol cegador. De allí fluye a la Tierra la humedad. Con esos terrores supo subyugar el ánimo de los hombres; astuta y oportunamente atribuyó a la divinidad aquella habitación. Y así pudo imponerse la ley. Tal es, creo, cómo un hombre astuto y prudente aportó una vez al mundo la creencia en los dioses.

Como Protágoras, Critias articula el origen de la religión en el marco del origen y desarrollo de la cultura, que se produce en forma ascendente y no decadente. Pero mientras que según Protágoras la formación de representaciones religiosas es consecuencia de la participación del hombre en lo divino, esto es, producto necesario de su razón, igual que el lenguaje, según Critias la religión es el "invento" arbitrario y engañoso de un hombre astuto que con ella intentó reforzar el poder de la ley para refrenar a la masa. En el modo como Critias presenta al inventor ejerciendo su sugestión sobre el pueblo, aprovecha muy hábilmente las teorías de Demócrito y de Pródico acerca del origen psicológico en el temor y el agradecimiento. Es probable que Critias haya recibido también de otro la teoría del invento de la religión, acaso de Diágoras de Melos, el malfamado ateo al que Aristófanes (Nubes, 830) llamó "el Sócrates meliso", hombre perseguido por violación de los misterios y que vio poner precio a su cabeza (Aristóf. Aves, 1072 s.). Parece que Diágoras expuso esa doctrina en sus "Discursos frigios". Así estamos en presencia de la más remota fuente de una teoría que reaparece en el Renacimiento en *El príncipe* de Maquiavelo, durante el siglo XVIII en el *Système de la nature* de Holbach, esta vez como producto de la Ilustración, y finalmente, en la doctrina marxista de la "obnubilación del pueblo" por la religión.

Con estas concepciones se muestra Critias más radical que todos los sofistas profesionales, del mismo modo que, como político, se ha tomado con terrible seriedad la doctrina sofista del derecho del más fuerte, dando un ejemplo más de que el doctrinario llegado al poder cae fácilmente en la crueldad, pues respeta poco la vida del individuo cuando se trata de imponer sus principios.

La sofística anónima

De entre todos los restos de escritos sofísticos que es imposible atribuir a un autor determinado destacan los fragmentos del *Anonymus Jamblichi*, así llamados porque se encuentran entretejidos en el *Protréptico* (recomendación de, e introducción a la filosofía) del neoplatónico Jámblico. Estos fragmentos parecen proceder de un escrito cuyo autor quería levantar un dique contra los peligros que amenazaban al estado democrático por medio de un robustecimiento de la conciencia política de los ciudadanos. Los fragmentos traslucen claramente un conocimiento de las ideas de Protágoras. Tal puede decirse ante todo de la doctrina del nómos. Los hombres son por naturaleza incapaces de vivir aislados. Por ello es la comunidad estatal una necesidad natural. Por ello también "reinan el derecho y la ley soberanamente sobre los hombres, y nunca será de otra manera; pues así ha sido establecido por la fuerza de la naturaleza". Por esta razón "constituye el mayor crimen declarar debilidad *(deilía)* la obediencia a las leyes y considerar virtud la violencia que no aspira más que a su propio beneficio". Un hombre autónomo y dominador como el que supone la teoría

condenada no existe en realidad, pues debería poseer "una naturaleza no lesionable, inaccesible a la enfermedad y al sufrimiento, tendría que ser superhombre, duro como el hierro en su cuerpo y en su alma" (frag. 6). En todo caso, un hombre tal sólo podría nacer de un estado de absoluta carencia de leyes. Donde existe verdadero orden estatal, el pueblo no permitirá nunca que se lo arrebate un hombre de carne y hueso (frag. 7). Con estas ideas se separa decididamente el autor de la doctrina de Hipias según la cual el nómos es un soberano violento y contra naturaleza, y combate del modo más enérgico la doctrina del derecho del más fuerte originada en la escuela de Gorgias. En términos positivos, nuestro autor piensa en una democracia moderada, a que se aspiraba frecuentemente entonces bajo la "consigna" de vuelta a la "constitución de los padres"; tal es la tendencia también del autor del escrito "Acerca del sentir común", probablemente el estadista Antifonte de Ramnunte, según supusimos, y la de un hombre de la categoría de Tucídides (VIII, 97). Las *dialéxeis* o "discursos dobles" *(dissoi lógoi)*, redactadas en dialecto dórico hacia el 400, están construidas sobre el principio antilógico de Protágoras, pero de un modo tan inhábil que puede dudarse de que se destinaran a la publicidad y de que fueran algo más que un apunte para uso personal. No obstante, complementan nuestro conocimiento de la sofística de un modo muy útil, gracias al material que contienen. Así, por ejemplo, la segunda sección comenta la doctrina protagórica de la relatividad del nómos con numerosos ejemplos etnológicos; el tercero nos permite mejorar nuestra comprensión de la doctrina de Gorgias del "engaño justificado"; el sexto es interesante porque, como el diálogo platónico "Protágoras", plantea la cuestión de si la excelencia *(areté)* puede aprenderse y enseñarse; y el noveno da detallada información acerca del desarrollo psicológico de la mnemotecnia de Hipias. También conoce el autor la crítica socrática del sorteo de funcionarios en la democracia. Carece en cambio el autor de toda idea propia, de modo que se encuentra en absoluta perplejidad ante las opiniones contradictorias que ha aprendido. Ello no obstante, sus superficiales construcciones permiten apreciar la situación espiritual y la naturaleza de las discusiones filosóficas en Atenas a fines del siglo v.

La sofística se ocupó también del desarrollo de las ciencias particulares y gustó de popularizar los resultados de éstas. Prueba de ello es el escrito *"Acerca del arte"*, conservado en el corpus hippocraticum, que trata del arte de la medicina, y cuyo autor no es un médico, sino un sofista, el cual recomienda la medicina a un público aún bastante desconfiado ante esa ciencia todavía reciente.

Un fragmento de papiro *"Acerca de la música"* nos suministra un contraejemplo. En este escrito, un músico de profesión pone en guardia contra gentes que de un modo completamente "dilettante" pronuncian conferencias acerca de la música y hablan sobre todo de los efectos morales de la misma. Las gentes objeto de este ataque no pueden ser sino sofistas que tomaran como tema de sus conferencias las teorías de Damón, el maestro de música de Pe-

ricles, acerca del efecto moralizador o desmoralizador de los diversos tonos musicales, y probablemente también las innovaciones de músicos como Timoteo de Mileto y otros, violentamente satirizadas por la comedia.

También estas discusiones muestran el papel dominante que ha desempeñado la sofística en la vida espiritual de Grecia durante la segunda mitad del siglo v. La sofística fue un poderoso movimiento que removió profundamente la vida y el pensamiento enteros y que anunció el comienzo de una nueva época. Aunque el ulterior desarrollo filosófico le ha impuesto la limitación y la rectificación necesarias, de todos modos debe recordarse que la sofística ha contribuido esencialmente, junto con la filosofía, al desarrollo de las ciencias particulares, y que ha dejado profundas huellas con sus discusiones epistemológicas de la filosofía misma.

BIBLIOGRAFÍA

ADRADOS, Fr. R.: *La edad Ateniense* (en el libro colectivo *El concepto del hombre en la antigua Grecia*). Madrid, 1955, 49 ss.

CAPPIZZI, A.: *Protagora*, Florencia. Sansoni, 1955

DUPRÉEL, F.: *Les sophistes*. Neuchâtel, 1948-1949

GOMPERZ, H.: *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig, 1912

HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis*. Basilea, Reinhardt-Verlag, 1945

JAEGER, W.: *Paideia* (trad. cast.), I, 303 ss.

LANA, I.: *Protagora* (Pubb. Fac. di Lett. et Filosof.). Turín, 1950

LEVI, A.: *Studi su Gorgia*. Gubbio, 1941

MAYER, H.: *Prodikos von Keos*. Paderborn, 1913

NESTLE, W.: *Vom Mythus zum Logos*. Stuttgart, 1942 [2]

UNTERSTEINER, Mario: *I sofisti*, Turín, Einaudi. 1949

Capítulo X

CORRIENTES DE REACCIÓN

Mientras que la filosofía jónica había intentado sustituir la antigua imagen mítica del mundo por otra nueva, conseguida en parte por la vía del pensamiento especulativo y en parte por la de la investigación empírica, la sofística puso en tela de juicio, con su socavamiento de las autoridades válidas hasta entonces y sus amplias exigencias de autonomía para el individuo, la existencia de la polis en su forma tradicional, con todas sus instituciones y su articulación social. Como la sofística, supo especialmente ganar y entusiasmar a la juventud para su nueva cultura y por ella se estaba ante la amenaza de una transformación de la situación reinante en un futuro próximo. Pero las fuerzas conservadoras encarnadas en las viejas generaciones y en amplios círculos de la clase media seguían vivas y eran lo suficientemente capaces de resistencia como para oponerse resueltamente al tempestuoso progreso del nuevo mundo ideológico. Así empezó por de pronto una lucha intelectual que se refleja en la literatura contemporánea, especialmente en la poesía, y en la que los contendientes que se combaten intentan descubrir y aprovechar las debilidades del adversario. Los partidarios de lo antiguo se esforzaron por subrayar el sentido y las bendiciones del orden de la polis fundado en la religión, por obtener del mito todo lo profundo y divino, grande y humano que podían, y por llevar lo nuevo al absurdo mediante chistosas exageraciones y grotescas consecuencias, entregándolo a la burla. Los partidarios de lo nuevo atacaron por su parte a la irracionalidad e innaturalidad de muchas representaciones, costumbres e instituciones vigentes hasta entonces e insistieron en la coincidencia de sus ideas y de sus exigencias con la naturaleza y con la razón. En esta lucha de los espíritus cobró, empero, fuerza y agudeza aquella capacidad humana cuyo peligro se quería evitar: el pensamiento independiente y autónomo. Y así se impuso al final para los unos la necesidad de movilizarlo todo, toda la fuerza que se tuviera a mano, contra aquel máximo enemigo, y de intentar poner un dique al movimiento cada vez más difundido por medio de las sentencias de los

tribunales: procedimiento que nunca consigue en la historia más que éxitos momentáneos y que ha contribuido siempre a la victoria final en el futuro de la causa del enemigo externamente y físicamente dominado.

Sófocles

Como un peñasco en medio de las olas de la tempestad se yergue la personalidad equilibrada y cerrada de Sófocles, firme sobre la tierra de la vieja religión, mientras en torno suyo, en los pórticos de los gimnasios, en las casas particulares y en el mercado, se desencadenaba la lucha en torno a la esencia del mundo y de la divinidad y de los auténticos valores vitales. Sófocles, empero, no habría sido griego ni ateniense si aquella lucha le hubiera dejado del todo incólume. Mas del mismo modo que las olas que se rompen contra el peñasco y se levantan hasta su cima no pueden sino humedecer su superficie, sin disgregarlo internamente, así también aquel amigo del filósofo Arquelao y del historiador Heródoto, aunque admite gustosamente algunas enseñanzas de la ciencia jónica, se mantiene inconmovible en su íntimo pensamiento, en su tradicional fe religiosa. Pues la armonía del carácter de Sófocles consiste precisamente en su hermosa proporción entre una auténtica piedad y un espíritu abierto para la realidad (frag. 759):

Aprendo lo que puede aprenderse; busco lo que puede conseguirse;
y pido a los dioses lo que hay que orar.

El poeta, que reconoce alegremente los éxitos de la joven ciencia médica (Antig., 361 s.), promueve al mismo tiempo la introducción de un nuevo dios, Asclepio, para el cual compone el himno litúrgico, y hasta asume un cargo sacerdotal en el culto del héroe médico Aminos, venerado junto con Asclepio. Pues Sófocles no pierde nunca de vista los límites del conocer y de las capacidades del hombre. Pero su piedad es diversa de la de su gran predecesor Esquilo. La representación divina del antiguo trágico se había levantado con grandeza no sólo sobre el politeísmo de la religión tradicional, sino incluso por encima de su dios supremo; Sófocles, en cambio, se atiene a la religión popular con todas sus instituciones culturales, y especialmente la mántica. Y mientras que Esquilo sostuvo firmemente la creencia en la justicia del gobierno del mundo por los dioses, la mirada de Sófocles no puede pasar por alto la mucha injusticia, dureza y hasta crueldad que hay en la vida de los hombres. Pero no por ello vacila: su fe es un "a pesar de todo". Los terribles destinos de los viejos héroes y heroínas no hacen más que robustecerle en su convicción de que los dioses lo son todo, y el hombre una nada, "un suspiro y una sombra" (Ay. Locr., frag. 12; cfr. frag. 859). Nunca pueden los hombres medirse con los dioses: "Los dados de Zeus caen siempre bien" (frag. 809). El poeta no medita

acerca de la esencia de los dioses cuyo dominio y poder están por encima de toda duda. La religión es para él la autoridad absoluta, incluso cuando su revelación y sus mandamientos se sumen en conflicto con el derecho y la moral, como ocurre en el caso de Tiestes, al cual un oráculo lleva a desposarse con su propia hija (frag. 226):

Sólo es sabio aquel que honra a los dioses.
A ellos hay que mirar; incluso cuando
te dicen que abandones el derecho, sigue ese camino
pues nada es malo, que los dioses manden.

En la más rotunda contradicción con ello está la sentencia de Eurípides (Bell., frag. 292, 7):

Si los dioses hacen el mal, es que no son dioses.

En el primer caso la moral se mide por la religión, y en el segundo la religión por la moral. Allí contemplamos el espíritu del tiempo antiguo, y en Eurípides el del tiempo nuevo. Según Sófocles, el hombre tiene que someterse a la voluntad irracional, y, por tanto, impenetrable, de los dioses. Los dioses destruyen al que intenta oponerse a su voluntad, y ello aunque el pecador siga materialmente vivo; el que se somete a aquella voluntad queda, en cambio, vencedor aunque perezca físicamente. Tal es la concepción trágico-heroica de la vida humana, cuya manifestación artística se encuentra en las obras de Sófocles.

Así muere *Antígona* como "piadosa criminal" (924) porque, desobedeciendo al tiránico mandamiento de un príncipe terreno, se ha mantenido fiel a "las firmes leyes no escritas de los dioses" (454), y a pesar de su muerte vence al racionalista Creonte, el cual, en su locura del entendimiento, cree poder violentar el orden divino (1068 ss.), para aparecer al final de la obra, luego de haber empujado a la muerte con su tenacidad a su hijo y a su esposa, como un hombre acabado para el cual la vida ha perdido todo valor (1324 s.). Pues en Creonte el ser inteligente del hombre, que pone a su servicio a los animales que le superan en fuerza y le permite crear tanta cosa grande y hermosa, se convierte en mal, en antidivino, y así lo arruina (332 ss., 364 ss.). — Aún más grandiosamente ha representado Sófocles en el "*Edipo rey*" su creencia en que "la divinidad lo es y lo puede todo, y el hombre no es ni puede nada". Edipo, orgulloso de su razón, que ha resuelto el enigma de la esfinge por su propia inteligencia y sin revelación divina (398), que ha escapado a la sentencia délfica y cree poder dominar su vida según sus propios planes, se precipita por ello mismo en la ruina: ejemplo (1191) válido para todos los que creen poder ser forjadores de su felicidad. En esta tragedia intenta pues, Sófocles, demostrar la realidad del arte profético de Apolo, el dios profeta, y, al mismo timepo, la verdad de la falta

de fe es, en esta pieza, Yocasta, envuelta en el destino de Edipo, la cual ha roto con la profecía y la fe en la Providencia y ha puesto en su lugar el principio del azar, con el que vive del modo más fácil (977 ss.). Frente a esa frivolidad pone el poeta, en un emocionante coro (863 ss.), su propia confesión:

> Que nunca vacile yo en el esfuerzo de darme con piadosa pureza, en palabras y obras al cumplimiento de la ley que vive eternamente en las santas regiones del éter. Hija es del cielo, no obra de los hombres mortales. Nunca perdona. Nunca duerme. Dios es fuerte en ella: nunca pasará. Pero aquel que en palabra y obra va por el camino de la soberbia, sin temer a la justicia, caiga en el maldito destino.

Y así ocurre. Por el relato del mensajero reconoce Yocasta la verdad del oráculo y, sin confesarla, se retira y se da muerte. Así imparte Sófocles la más abierta condena al nuevo ateísmo que declara convenciones humanas la religión y la costumbre, tanto por el desarrollo de la acción cuanto por los comentarios del coro, que el poeta utiliza como portavoz suyo. — En un terreno más práctico combate Sófocles la sofística en el "*Filoctetes*", en el que dibuja al personaje Ulises como el hombre violento educado en todos los trucos de una retórica insincera, como un Calicles o un Trasímaco, contraponiéndole el puro joven Neoptólemo, carácter sincero y justo, que desprecia la astucia y la mentira. A él puede referirse la sentencia de una tragedia perdida (Aletés, frag. 97):

Un corazón justo y de buen ánimo
alcanza lo justo mejor que cualquier sofista.

En su canto de cisne, el "*Edipo en Colona*", el anciano poeta obtiene, empero, las últimas consecuencias del cruel destino de aquel hombre inocentemente culpable, declarando que Edipo "ha sufrido sus actos más que hacerlos" (266 s.), con lo que indica que detrás de la culpa del hombre está en última instancia la divinidad. Pero la enigmática naturaleza de la esencia divina no despierta en él la fe en un orden moral del mundo, sino que el destino de Edipo le trae a la memoria la vieja sentencia: "No haber nacido es lo mejor, y lo segundo morir joven" (1224 ss.). Al mismo tiempo traza en el personaje de Teseo, que acepta al desgraciado en su país, la imagen del príncipe o dirigente político que "obra la justicia y no decide nada contra la ley" (913 s.), con lo que pretende contraponer a la degenerada democracia de su época (Jen. Hel., I, 7, 12) la imagen de su prototipo.

Así vemos en Sófocles, el poeta preferido de Atenas, que ha vivido casi un siglo con su pueblo y ha sufrido con él, el enemigo más digno y de más carácter de la nueva orientación de los espíritus. Pero su divisa es muy simple; sólo dice: "volved a la religión de vuestros padres". Sófocles no ha sido capaz

de crear aún un nuevo ideal religioso y moral. A pesar de que ya a su lado se movía el hombre en cuyo corazón y en cuya cabeza germinaba el ideal nuevo: Sócrates.

La comedia ática antigua

La antigua comedia ática es muy conservadora desde los puntos de vista político y religioso. Por ello el gusto por el ataque y la sátira, que le son esenciales y que se manifiesta en el chiste y la burla, se orienta casi exclusivamente contra estadistas democráticos. En cambio, en el terreno de la religión se enreda en una extraña contradicción. Mientras que, dada su actitud conservadora, es plenamente comprensible que elija como blanco de sus burlas a filósofos y sofistas, extraña en efecto que se permita las mayores groserías contra los dioses de la religión popular y contra las mismas instituciones del culto, representando a dioses y héroes, con comicidad verdaderamente grotesca, en las situaciones más penosas y ridículas, haciendo burla de oráculos y videntes, parodiando sacrificios y oraciones, divirtiéndose tanto con el Hades como con el Olimpo e incluyendo incluso en la esfera de sus chistes —aunque con mucho mayor prudencia y reparo— los sagrados misterios de Eleusis. ¿Cómo se compadece esto con el odio propiamente fanático con que persigue y condena toda crítica *seria* de la religión, aunque no pase de ser una prudente y fundada recusación de alguna representación o alguna institución religiosa? Se ha intentado aclarar esa contradicción explicando ambos rasgos por la libertad carnavalesca de la fiesta dionisíaca, esto es, como una burla sin límites, pero inocente, de todos los ámbitos de la vida; también, pues, del religioso y del filosófico. Pero ocurre que también los poetas cómicos pretenden ser educadores del pueblo y dicen ellos mismos que en sus poemas mezclan lo cómico con lo serio. Por lo demás, el hecho de que la burla contra estadistas activos nombrándolos por sus nombres estuvo temporalmente castigada —aunque no por mucho tiempo— prueba concluyentemente que la burla de la comedia no se consideraba como una intrascendente broma de bufones. En el terreno de la religión, por mucho valor que se dé al arraigo del culto a los dioses en las ideas y en las costumbres vitales de la multitud, es inverosímil que aquel constante ridiculizar a los dioses no desarraigara a la larga, imperceptible, pero eficazmente, la creencia en cuestión. Y por lo que hace al peso de los ataques de la comedia a la filosofía y a los sofistas, el irrefutable testimonio de Platón nos da un criterio cuando hace decir a Sócrates (Ap., 18 A ss.) que la acusación judicial no pudo esgrimirse contra él con perspectivas de éxito sino por la excitación de decenios que se había hecho contra su persona entre el pueblo. Dada la estrecha intrincación del estado y la religión en la polis, era muy fácil, una vez probado que los filósofos y los sofistas se apartaban de la religión, acusarles de peligrosos revolucionarios y presentarlos como corruptores de la juventud, dada su pri-

mordial dedicación pedagógica. Para ello la comedia recurre sin escrúpulos a la calumnia, metiendo a todos los innovadores sin distinción —filósofos de la naturaleza o sofistas, Diágoras o Sócrates— en la misma olla.

El primer ataque que conocemos de la comedia a la filosofía fue el del poeta cómico CRATINO en sus "Omnividentes" (*Panóptai*) contra el filósofo Hipón, que por aquellos tiempos renovó y modernizó la doctrina de la sustancia originaria de Tales de Mileto. En la pieza se caricaturizaba la orgullosa pretensión de la filosofía de descubrirlo todo. Los filósofos se califican como "hombres que piensan de otra manera" y el propio Hipón es condenado como "hombre sin dios" (frags. 153. 155). Los "Archilochoi" del mismo poeta satirizan, entre otros personajes, a Calias, el favorecedor de sofistas (frags. 11). También ÉUPOLIS, algo más joven, ataca en sus "Cabras" a los sofistas, fustigando su deseo de dinero y nombrando según parece a Pródico (frag. 17). La misma tendencia tenían los "Aduladores", cuyo escenario, la casa del rico Calias, ha sido recogido por Platón en su "Protágoras"; el cómico atacaba precisamente a este "frívolo" sofista (frag. 146 ss.). En los "Antimilitaristas" (*Astráteutoi*) se reprochaba afeminamiento antibelicista a los filósofos y sofistas que discurren "por los sombríos pasillos del dios Academo" (frag. 32). En Éupolis encontramos por vez primera la acusación de corrupción de la juventud (frag. 337). Para el cómico, Sócrates es un charlatán mendigo (frag. 352) al que presenta en el acto de robar una jarra de vino en un banquete (frag. 361). En su "Connos" presentaba AMIPSIAS un coro de "meditabundos" que recibía entusiásticamente a Sócrates como uno de los suyos (frag. 9). En los "Sofistas" del cómico PLATÓN (frag. 136) se dice que Prometeo es la capacidad mental del hombre, en segura alusión al escrito de Protágoras acerca del estado primitivo. En otros textos atacaba este cómico a la hidra de la retórica, a la que siempre le nacen dos sinvergüenzas nuevos cuando se le muere uno (frag. 186). Estos ataques en el escenario estaban a un paso de los ataques judiciales, como prueba el hecho de que en el proceso por impiedad contra Aspasia, la esposa de Pericles, la acusación estuviera a cargo del poeta cómico HERMIPO (Plut. Per., 32).

El carácter de la comedia ática antigua es sobre todo perceptible para nosotros en las obras conservadas de ARISTÓFANES, el cual intentó hacer del género, en vez de una burla divertida, un instrumento de educación del pueblo según sus ideas. Tanto más asombroso es por ello que el poeta, conservador paladín de la tradición de los padres y de la antigua educación y fanático enemigo de la nueva formación filosófica y sofística, se burle precisamente de la *religión*, fundamento ético-espiritual de la polis, en una forma más radical que ninguno de los innovadores por él combatidos. Zeus, el dios supremo, oye más de una vez reproches por sus adulterios y amoríos con mujeres de los hombres.

Llega a hablarse del "burdel del cielo" (Paz, 848 s.) y el poeta explica a Heracles que cuando muera su padre Zeus no podrá heredarle, porque lo prohíbe la ley sobre los hijos ilegítimos (Aves, 1642 s.). El gobierno de Zeus y de los demás dioses es muy deficiente: los dioses han abandonado a la Hélade de-

jando que se devore a sí misma, de tal modo que se amenaza a Zeus con una acusación por alta traición (Paz, 104 ss.). Todo el gobierno de los dioses se basa en el egoísmo y la avaricia con la cual exigen a los hombres sacrificios y ofrendas dejándose sobornar por éstas (Asamb., 778 ss.). Numerosas son las parodias de oraciones solemnes y de la liturgia asociada con ellas. Las imágenes populares del Hades, junto con su reina Perséfone, así como el Olimpo, sucumben a la burla del poeta (Ranas, 180 ss., 503 ss.). Dioniso, el mismo dios de la tragedia, aparece en las "Ranas" en las situaciones más indignas y como un individuo miserable y cobarde. Para probar su divinidad tiene que permitir que le den una tanda de azotes: si no siente nada, es que es un dios (605 ss.). El culto de Asclepio, introducido en Atenas unos treinta años antes, y la práctica milagrera de la incubación en el templo cerca de las serpientes sagradas, el engaño de los pacientes a manos de los sacerdotes y la final curación milagrosa son también objeto de deliciosa representación por Aristófanes, que lleva todo ello hasta el ridículo. Así el burlón Aristófanes se nos muestra como la contrapartida precisa de la piadosa fe de un Sófocles.

Y este mismo Aristófanes se presenta al mismo tiempo como defensor de la religión y realiza una apasionada *lucha contra la filosofía y la sofística,* contra todo lo que signifique ilustración y contra la "nueva educación" entera (Nub., 936 s.). Ya se había enfrentado con ella en los "Convidados", lanzando allí sus dardos contra Trasímaco (frag. 198). Poco después sigue en las "Acarneas" el primer golpe contra Eurípides como heraldo de la nueva educación en el teatro. Pero la ofensiva general contra la nueva orientación espiritual se produce en las "Nubes" (representada en 423), pieza que parece exclusivamente dedicada a este objetivo. Toda la culpa que según Aristóteles llevan sobre sí la filosofía natural y la sofística, se coloca sobre la cabeza de Sócrates. Aparte de una incidental alusión a Pródico (361) no aparece ningún otro nombre. Sócrates, pues, tiene que cargar con la física de Diógenes de Apolonia, con el ateísmo de Diágoras de Melos (830) y con las supuestas violaciones del derecho por Protágoras. Pues Aristófanes transforma sencillamente la causa "más fuerte" y la causa "más débil", en la causa "justa" y la causa "injusta" *(lógoi),* y presenta en escena a esos dos lógoi como personajes (889 ss.): el logos "justo" es el abogado de los tiempos pasados y el logos "injusto" es su violento opresor y representante de la nueva educación individualista, impía y enemiga del estado. Rasgo capital de ésta es el ateísmo (247 s.). Zeus no existe; en su lugar aparecen el aire, el éter (247 s.) y los torbellinos de la atmósfera (379 ss. 828. 1471). "Sócrates", esto es, el nuevo pensamiento filosófico-natural, "ha desterrado a los dioses" (1477). El poeta explica el peligro político de sus enemigos con la afirmación de que "Sócrates" enseña a sus discípulos "a ponerse por encima de las leyes existentes" (1400). Al final amenaza abiertamente con la denuncia judicial (1481 s.), pero como esta solución es de poca monta para el espectáculo de la comedia, se impone la otra propuesta, incendiar la habitación de los meditabundos (1484 ss.). Como "Sócrates" es en toda la pieza un nombre co-

lectivo para la filosofía y la sofística, el poeta renuncia a nombrar más personas. En las "Aves", que caricaturiza de un modo muy gracioso los planes de mejora del mundo tan frecuentes por entonces, se nombra a Pródico (692), al matemático y reformador del calendario Metón (997) y al ateo Diágoras (1072), el último de los cuales es objeto de un duro ataque. La ciudad de los pájaros es una especie de paraíso de los sofistas, cuyas costumbres son exactamente las contrarias de las vigentes (744 ss.). Igual que Sócrates, el trágico Eurípides es para el poeta un promotor y difusor de la ilustración; por eso lo persigue con su burla desde las "Acarneas" (representada en 425), lo coloca en las "Tesmoforias" en el centro de la acción como peligroso perturbador de las costumbres, y hasta después de muerto lo hace objeto de sus invectivas en las "Ranas" (representada en 405), haciéndole sucumbir en la pugna con Esquilo, no sólo porque ha rebajado la tragedia desde su anterior sublimidad hasta las pequeñeces de la vida cotidiana, arruinándola así, sino también porque en sus piezas se encuentran todas las dañinas ideas de los filósofos y los sofistas.

Así realiza Aristófanes incansablemente su lucha contra la nueva época; pero su musa se vuelve hacia atrás aún más acusadamente que la de Sófocles, y resulta una curiosa ironía histórica, que él mismo no ha visto, lo mucho que el cómico está influido por el espíritu de ese tiempo nuevo, como lo prueba su desconsiderada burla de la religión y, especialmente, de la mántica; por lo demás, precisamente el hombre al que convirtió en exponente de las nuevas ideas que él odiaba estaba llamado a arrojar claridad en la confusión de los espíritus, llamando a sus conciudadanos a una nueva meditación necesaria y abriendo así camino a un nuevo ideal moral más elevado.

Los procesos religiosos

La imagen que la comedia aristofánica da de la masa de los ciudadanos medios atenienses, del pueblo o demos que dominaba las asambleas y los tribunales es todo menos aduladora: limitación espiritual y superstición, charlatanería y gusto por el litigio, avaricia y busca ansiosa de placeres, egoísmo, libertinaje y miedo a los tiranos: tales son los rasgos característicos del retrato. A ello se añade una profunda desconfianza contra todo lo extranjero y nuevo, por más que los atenienses tuvieran en todo tiempo la fama de ser muy ansiosos de novedades. Pero veían con preocupación cómo se vaciaban los gimnasios y se llenaban las aulas de los sofistas. Se temía que el nuevo espíritu produjera un "reblandecimiento" físico y anímico. Especialmente peligrosas parecían las opiniones de los "físicos" acerca de los astros. Si el Sol era una masa de piedra incandescente y la Luna era otra Tierra, con montañas y valles, ¿qué pasaba con la divinidad de Helios y Selene? Si se explicaba naturalmente los eclipses de Sol y de Luna y hasta se preveían aproximadamente, ¿qué iba a ser de la fe religiosa según la cual los dioses daban con esos fenómenos signos, ya fueran

advertencias acerca de males venideros, ya pruebas de su disgusto por el obrar de los hombres? Se trataba de preocupaciones que por fuerza tenían también que afectar al ciudadano medio. Plutarco cuenta un hecho interesante a este respecto (Per., 35). Cuando en el verano de 430 la escuadra se disponía a echarse a la mar en el Pireo y Pericles había subido ya a bordo del buque insignia, se produjo un eclipse de Sol que suscitó general terror. También el piloto de la nave capitana fue presa del pánico y se negó a partir. Pericles tomó entonces su manto, le tapó los ojos con él y le preguntó si aquello era algo terrible. El piloto contestó que no y Pericles prosiguió: "¿Y cuál es la diferencia entre este hecho y aquél, aparte de que el cuerpo que provoca el eclipse es más grande que mi manto?" La historia es instructiva porque muestra de un modo muy plástico el arraigo de la creencia popular y la superioridad del estadista filosóficamente ilustrado. Confirma además lo que en otro lugar (Nic., 23) dice Plutarco acerca de la gran mayoría de los atenienses de la época: "No soportaban a los físicos". Pero sería erróneo creer que sólo las clases inferiores del pueblo tenían esa repulsión por las nuevas ideas. Ya hemos hablado del conservadurismo de Sófocles y de Aristófanes; Pitodoro, el acusador de Protágoras, pertenecía al partido oligárquico, y el aristocrático Nicias siguió el consejo de sus adivinos en Siracusa, que por un eclipse de Luna estimaban que había que poner la escuadra en seguridad a tiempo, razón por la cual Tucídides (VII, 50) lo considera "demasiado esclavo de la fe religiosa". Era la piedad de la clase media como tal la que se sentía atacada y amenazada por la filosofía. Y no puede negarse a ese sector una correcta previsión de que con la emancipación del individuo de la comunidad, sus concepciones y sus costumbres, el democrático palladium de la igualdad se encontraría en peligro, pues ya por razones financieras la nueva educación sofística beneficiaba mucho más a la clase alta y estaba apuntando a una división entre cultos e incultos que suponía una ruptura con la cultura unitaria de la polis.

En estas circunstancias era inevitable a la larga un *conflicto* de las cabezas rectoras de la nueva educación con el espíritu colectivo fiel a lo viejo. Ya durante mucho tiempo se había estado observando con escándalo cómo el más distinguido estadista extendía su mano protectora sobre los peligrosos librepensadores. Cuando poco antes de la guerra del Peloponeso se creyó posible derribar la política antiespartana de Pericles, la tendencia reaccionaria creyó llegada su hora y empezó con un ataque a las personas de su séquito que resultaban sospechosas desde el punto de vista religioso. Para ello se sirvieron de un adivino, muy satirizado en la comedia, llamado *Diopites*, que consiguió en el año 432 la aprobación de una *ley* por la cual serían "llevadas a los tribunales las personas que no crean en la religión o que impartan enseñanzas de astronomía" (Plut. Per., 32). Se procedía entonces a una *acusación por impiedad (asébeia)*, depuesta ante el arconte-rey y discutida ante un tribunal jurado. Es de notar que hasta entonces se había entendido siempre por impiedad *(asébeia)* una *acción* contra los dioses o contra su propiedad, es decir, por ejemplo, robo sacrí-

lego, violación del derecho de asilo, lesión de árboles sagrados, profanación de templos, estatuas de dioses y altares, misterios, etc. La nueva ley ofrecía la posibilidad de penar la mera falta de veneración a los dioses, por ejemplo el no ofrecer sacrificios, y hasta un *modo de pensar* irreligioso, y la pena era generalmente la de muerte. La primera persona acusada fue la propia ASPASIA, la esposa de Pericles, cuyo libre carácter jónico había escandalizado ya hacía tiempo a los atenienses y había sido repetido objeto de ataques en la comedia.

Pero la hábil defensa realizada por Pericles mismo consiguió aún sentencia favorable. La segunda víctima tenía que ser ANAXÁGORAS, a cuya medida estaba precisamente hecha la ley, y al que se reprochó su enseñanza astronómica. Pericles temió que el proceso terminara mal, y por consejo suyo Anaxágoras evitó la condena trasladándose a Lámpsaco, donde murió años después muy honrado y sin que nadie lo inquietara. Hubo entonces un período de calma. Pero el escándalo de los Hermes (la mutilación de las arcaicas estatuas-columnas de Hermes, situadas en las calles y caminos), que coincidió con la agotación producida por el comienzo de la expedición siciliana del año 415, hizo que en esta fecha tuvieran lugar además del proceso de los hermocópidas, que abarcó a mucha gente, dos procesos más. El partido oligárquico, por boca de Pitodoro, presentó una acusación contra Protágoras por su escrito "Acerca de los dioses". También Protágoras abandonó Atenas antes de que recayera sentencia, y parece que murió en naufragio camino de Sicilia. Los ejemplares de la obra condenada que se encontraban en poder de particulares fueron confiscados y quemados en la plaza pública por el funcionario del tribunal. — También la condena de DIÁGORAS de Melos tuvo lugar este año; la cabeza del ateo fue incluso puesta a precio: un talento (Aristóf., Aves, 1072 ss.). Durante el gobierno de los treinta tiranos, Critias promulgó la prohibición de la enseñanza de la retórica, e intentó aprovecharse de SÓCRATES para los fines del gobierno aristocrático. Pero cuando Sócrates se negó a obedecer, los treinta no se atrevieron a proceder contra él (Plat. Ap., 32 C). Pero la democracia restablecida se atrevió. Tres hombres del partido democrático — el político Anitos, el poeta Meleto y el orador Licón — se reunieron y presentaron contra Sócrates acusación por impiedad (Ap. 23 E). El texto de la acusación era: "Sócrates comete injusticia, porque no reverencia a los dioses que venera el estado, sino que introduce dioses nuevos; comete además injusticia porque corrompe a la juventud. Pena pedida: muerte". (Diog., L. II, 40). No hay duda ninguna de que el promotor intelectual de la acusación fue Anitos. El verdadero motivo era la crítica de Sócrates a las instituciones democráticas como el sorteo de funcionarios, el principio de igualdad y de la mayoría; se prefirió acusar de impiedad porque era acusación que impresionaba más a los jueces. Aunque es posible que Sócrates estuviera más cerca de la religión tradicional que muchos sofistas, pues su fe en la providencia no era radicalmente incompatible con la mántica, y el oráculo de Delfos mismo se había pronunciado de un modo favorable a él, es muy probable que hubiera descuidado las formas del culto, y seguramente más de lo que permite reconocer

la tendencia apologética de la tradición que nos ha llegado; en otro caso no se entendería que Platón le haga decir, por ejemplo, que el sacrificio es "un asunto de comercio" (Eutif., 14 E). La introducción de nuevas divinidades, prohibida sin el consentimiento de la asamblea, era una intencionada falsificación o una incomprensión inocente de su voz interior, su "demonio", idea en la que, sin duda, alguien que no fuera discípulo suyo podía ver el intento de establecer un oráculo de una nueva divinidad. Pero lo más grave era que Sócrates discutía con la juventud cuestiones religiosas, éticas y políticas, con lo que parecía enajenarla al estado y a las costumbres en vigor. Ello era peligroso sobre todo si se tiene en cuenta que no era infrecuente percibir en sus palabras un elogio de las instituciones espartanas. Para un auténtico demócrata ateniense, esto último rozaba ya con el crimen de alta traición, y éste será seguramente el motivo por el cual su apelación a Delfos, el más alto santuario y la más alta autoridad religiosa de Grecia, le sirvió para poco: pues el sacerdocio délfico realizaba en aquel momento una política claramente espartanófila (Ap. 21 A). Por último, Sócrates tenía plena conciencia de su alejamiento respecto de la mayoría de sus conciudadanos (Ap. 29 B. 34 E), y también él se contraponía a su modo como individuo a la comunidad de la polis, por su exigencia de conocimientos especializados en todas las cosas y su exhortación a no preocuparse por los bienes externos, sino por la educación y el ennoblecimiento del alma. Esa oposición a la polis y a las costumbres vitales de ésta se manifiesta en sus propias palabras: "Obedeceré al dios más que a vosotros" (Ap. 29 D). Con ello el conflicto se pone ya en los términos conceptuales. Es conocido el final: por una pequeña mayoría Sócrates fue condenado a muerte, aceptó tranquilamente la sentencia (Ap. 39 B) y bebió sin lamentarse y con firmeza el cuenco de veneno. Por el modo de morir ha influido en la posteridad bastante más de lo que pudo hacerlo con su peculiar actividad personal durante su vida.

La ciudad de Atenas y su democracia se quedaron con la triste gloria de haber entregado a la muerte, por su legislación, al "más justo" de sus ciudadanos. Pues estos procesos religiosos por impiedad son característicos de Atenas, "la más piadosa ciudad de la Hélade", [1] y no se encuentran en ninguna otra de las ciudades griegas.

1. Sófocl., Edip. en Col., 260; Pausanias I, 17; 1.; Apg. 17, 16, 22.

BIBLIOGRAFÍA

Derenne, E.: *Les procés d'impieté*. París-Lieja, 1930
Ehrenberg, Victor: *Sophocles and Pericles*. Oxford, 1951
Ehrenberg, V.: *L'Atene di Aristofane* (trad. del inglés). Florencia, 1957
Lisa, M.ª Rosa: *Introd. al teatro de Sófocles*. Buenos Aires, 1944
Murray, Gilbert: *Aristophanes, A Study*. Oxford, Clarendon, 1933
Opstelten, J. C.: *Sophocles and Greek Pessimism* (trad. del holandés). Amsterdam, Nort-Holland Publ. Comp., 1952
Rheinhardt, Karl: *Sophocles*. Franckfurt del Main, 1948 [3]
Weinstock, H.: *Sophocles*, Wupertal, 1948 [3]

CAPÍTULO XI

DIFUSIÓN E INFLUENCIA DE LA ILUSTRACIÓN FILOSÓFICA Y SOFÍSTICA

El resultado principal del desarrollo filosófico y sofístico del espíritu griego consistió en que, en lugar de la imagen del mundo esencialmente determinada por la religión, apareció otra nueva y racionalista que aspiraba a adecuación con la naturaleza y con las exigencias del pensamiento crítico. Los dioses se hicieron problemáticos. En su lugar apareció en el cosmos la naturaleza, que obra según leyes inmanentes por vía estrictamente causal y es accesible a la investigación humana. Por lo que hace al hombre, él mismo pasó a ser su propio legislador. Se sacudió, por una parte, las ataduras convencionales de la ley y la costumbre en favor de sus impulsos naturales y sometió, por otra parte, el instinto, igual que la producción artística, a una regulación racional. Así levantó todo su obrar desde la penumbra del inconsciente hasta la luz de la conciencia. El individuo se levantó, autónomo, contra la comunidad, cuya unidad se encontró en peligro de ruptura, y como nuevo problema apareció la tarea de hallar, en lugar del vacilante orden de la polis, un nuevo orden para la vida que evitara la amenaza de atomización de la sociedad y supiera dar razón a la vez de los derechos del individuo y de los de la comunidad.

Dada la publicidad característica de la vida antigua, las nuevas concepciones no quedaron en modo alguno reducidas a los ambientes de los maestros y sus discípulos. Estos últimos las llevaron a sus propias familias —en cuyo seno hallaron unas veces adhesión y otra recusación indignada— y, además, se discutieron en pórticos y mercados, en los gimnasios, y contaron con suficientes canales y otras vías de difusión a través de las cuales avanzaron hacia las capas inferiores de la población, más o menos correctamente entendidas o más o menos deformadas. Pero el centro principal de su difusión fue la escena, desde la cual el eco de aquellas ideas resonaba hacia el público en los versos de la tragedia y de la comedia, suscitando una intensa lucha en torno suyo.

El fenómeno más importante fue el resquebrajamiento de la *religión*, que

había sido hasta entonces el fundamento de la vida política. Algunos testimonios contemporáneos pueden ilustrar ese resquebrajamiento de la religión y mostrar sus dimensiones. El orador Lisias (frag. 53) cuenta del poeta Cinesias, muy ridiculizado en la comedia y poco apreciado también por Platón, que se había unido con algunos amigos en una sociedad de los sin dios, la cual se reunía todos los meses en un banquete, el día de la fiesta de la luna nueva, pero no para celebrar esa festividad tradicional, sino "para burlarse de nuestros dioses y de nuestras costumbres", razón por la cual los miembros del grupo se habían dado a sí mismos el adecuado nombre de "cacodemonistas" —esto es: blasfemos de los dioses, aproximadamente. Del mismo tipo tiene que haber sido el aristocrático "club" de Eufileto, por cuya actividad el orador Andócide (1, 63 s.) se encontró en su juventud complicado en el escándalo de los Hermes. También Alcibíades parece haber estado en relación con ese grupo, pues se sabe que realizó en su casa, con un grupo de amigos, una frívola parodia de los misterios eleusinos; los esclavos presentes lo denunciaron y el asunto dio lugar a la presentación de una acusación por impiedad contra Alcibíades (And., 1, 11 ss.; Plut. Alc., 19). Si esos hechos prueban la completa desaparición de la fe y del temor a los dioses en amplios círculos de la población, la enorme excitación que produjeron, y especialmente la mutilación de los Hermes, prueba por su parte que la fe en los dioses y el miedo a sus castigos aún estaban profundamente arraigados en la muchedumbre. Pero los partidarios del ateísmo eran numerosos, como prueba la narración de Jenofonte (Mem. I, 4, 2 ss.) acerca de un tal Aristodemo —del que no tenemos más datos— el cual "no sacrificaba a los dioses, ni se servía de la mántica, sino que se reía de los que lo hacían", y no creía que los dioses se preocuparan de los hombres. Pero el dato más importante es el testimonio del anciano Platón al pasar cuentas con el ateísmo de su tiempo (Leyes, X, 889 E s.): "Afirman que los dioses no son por naturaleza, sino meras y artificiosas imágenes de la fantasía, basados en la ley y la costumbre; y por eso son diversos en los distintos países, según se decidiera en cada uno de ellos al establecer la legislación. Y también dicen que una cosa es lo honesto por naturaleza y otra lo honesto según la costumbre. Y que no existe lo justo por naturaleza, sino que los hombres se encuentran más bien en una disputa inacabable acerca de lo justo y lo determinan cada vez de un modo diverso: y lo vigente es lo que deciden cada vez, pero se trata siempre de un producto artificial de las leyes, y no por naturaleza. Todo esto, amigos míos, predican hombres sabios a la juventud en prosa y en verso, afirmando que lo más justo es lo que puede imponerse con su fuerza. Así caen los jóvenes en acciones condenadas por los dioses, pensando que no hay tales dioses, como la ley manda creer; porque se les ha engañado llevándoles a una vida supuestamente justa, adecuada a la naturaleza, y que no consiste en verdad más que en obrar la violencia sobre los demás, en vez de servirles según la ley". Análogamente se describía ya en la "Politeia" (II, 358 C ss.) la doctrina de que según la naturaleza lo bueno es

hacer la injusticia y lo malo sufrirla como una "vulgar afirmación de Trasímaco y de otros, que resuena en todos los oídos".

Por esos testimonios puede apreciarse la difusión de las nuevas doctrinas, especialmente por su aspecto negativo. Pero no puede olvidarse que la brutal doctrina del derecho del más fuerte no fue sostenida más que por la tendencia más radical de la sofística, y que junto a las fuerzas destructoras de lo caduco había también en funciones muchas otras fuerzas constructivas de algo nuevo, las cuales dieron a la filosofía —especialmente a la filosofía de la cultura— estímulos nuevos, contribuyeron al desarrollo de las ciencias particulares y dieron lugar a una nueva organización de la educación de la juventud que se mantuvo hasta al final de la Antigüedad y aún más allá. También la tragedia y la historiografía se encuentran en gran parte bajo la influencia de la nueva orientación de los espíritus.

Las ciencias especiales. Antiguos proyectos de constituciones

Así como las ciencias de la naturaleza —matemática, astronomía, medicina, zoología, botánica, etc.— surgieron de la filosofía de la naturaleza, también en la tendencia filosófico-cultural y hasta retórica de la sofística estaban los gérmenes de una serie de ciencias de la cultura o sociales. La sofística suscitó toda una problemática nueva y extensa. La filosofía de la cultura llevaba en efecto en su seno la lingüística, la teoría de la religión, la sociología y la ciencia política. Y como la tarea de la retórica era la "dirección de las almas", el suscitar y dominar pasiones, de ella resultaba un rico haz de problemas psicológicos y éticos. La misma retórica, por otra parte, cuando, como en el caso de Gorgias, incluía en su esfera la poesía, el arte, mostrando cómo puede darse forma hermosa y eficaz a cualquier obra artística, trátese de un discurso o de un poema, de una tragedia o una comedia, de un himno de alegría o de un canto fúnebre, ponía en realidad los fundamentos de la estética, la cual pasó también en seguida al terreno de las artes figurativas, la pintura y la escultura. A ello se debe que a partir de entonces los discursos políticos o procesales, que hasta aquel momento no se habían publicado nunca, llegaran a madurez literaria; también se convirtieron en obras de arte en su género. En ningún otro campo queda tan claro como en este de la obra de arte que la sofística contribuyó a levantar la creación inconsciente al nivel de lo consciente y racional. El fenómeno conllevó, por lo demás, un peligro de malentendido, esto es, la idea de una teoría de las diversas artes —una poética, por ejemplo— con la consecuencia de que una obra de arte no consistiera sino en la observancia de determinadas reglas, con olvido de la imprescindible idea intuitiva del todo, previa a la consciente ejecución de las partes. La influencia de la filosofía y de la sofística es por último evidente en el género literario que empezó a desarrollarse a su lado en aparente independencia: la historiografía (*historíe*). También en este género apareció,

en el lugar de la mera acumulación de viejas tradiciones o de nuevas curiosidades etnológicas recién descubiertas un trabajo sistemático de investigación de las conexiones causales del acaecer histórico, por más que esas conexiones se plantearan sólo desde el punto de vista moral-religioso de la relación entre el destino y la culpa, o en un plano estrictamente político, como resultado de las luchas de los pueblos y los individuos por el poder y el dominio. La influencia de la retórica sofística en la historiografía se percibe inmediatamente por un detalle externo o formal: la inclusión de discursos en la exposición histórica, procedimiento estilístico que aparece en esa época y no será ya nunca abandonado por los historiadores antiguos, aunque su valor depende naturalmente del modo como lo utiliza cada escritor.

Así sabemos, por ejemplo, que incluso un poeta tan religioso como Sófocles intentó llegar a clara conciencia acerca de los medios de su arte. Pues sin duda tenemos que suponer ese deseo en su escrito "Acerca del coro", en el que seguramente justificaría el aumento del número de coreutas que él mismo implantó y, en general, la modificación de la posición del coro respecto de la tragedia antigua. La asociación de las Musas por él creada se ocuparía sin duda también del perfeccionamiento del arte trágico; y en sus palabras, según las cuales (Arist. Poet. 25) "él presenta a los hombres como deberían ser, y Eurípides como son", reconocemos una plena conciencia del carácter idealista de su arte. Por lo que hace a las artes plásticas, el escultor y fundidor de Argos, Policleto, compuso un libro teorético titulado "Canon" esto es, criterio, en el que pone la exigencia de que en la representación de seres vivos, y especialmente del hombre, no se tome como modelo el primer ejemplar a mano, sino un tipo medio ideal. Para el hombre creyó dar con el prototipo medio luego de numerosas medidas de la proporción entre las diversas partes del cuerpo, y plasmó el resultado de esta idealización de la realidad en su lancero, que por esta razón recibió el nombre de "Canon". Análogos estudios de proporciones realizó Durero, inspirado por los artistas italianos.

A esas teorías estéticas puede añadirse la *fisiognómica,* nacida por aquel tiempo, y que es el intento de interpretar racionalmente el enigma de la personalidad, basado en la creencia de que a partir de determinadas notas físicas pueden inferirse otras cualidades anímicas y morales determinadas. El problema de la relación entre el aspecto físico de un hombre y su interioridad anímica interesó ya a Homero; el tracio Zopiro, pedagogo de Alcibíades, parece haber sido el primero en establecer una teoría detallada sobre el tema; el socrático Fedón dio a uno de sus diálogos el nombre de Zapiro, y éste intentó aplicar a Sócrates su teoría (Cic. Tusc., IV, 37, 80). En la época moderna pueden compararse con esos intentos los "Fragmentos fisiognómicos" de Lavater, por los que se interesó Goethe, y la frenología de F. J. Gall.

En esta época empieza a escribirse acerca de todas las "artes" y habilidades imaginables (Plat. Sof., 232 D), hasta la misma culinaria (Gorg., 518 B), y así surgió una literatura especializada con muchas ramificaciones. Su sector más

importante está constituido por los *escritos políticos*, cuyo origen debe explicarse a la vez por la difícil situación política en las duras luchas de partidos y por la exigencia teorética de una regulación justa y útil de la vida civil. Como el mismo Platón dice de sí mismo (Cartas, VII, 324 B ss.), todo el mundo desesperaba de las posibilidades del estado existente, y por eso aparecieron ahora, al lado de los estadistas, políticos legos que creían poder fundar la vida social sobre un fundamento nuevo y mejor. En estos intentos aparece la idea del estado como orden armónico de diversos elementos, según el modelo del organismo vivo; es el ideal que siglos más tarde encontraremos en la fábula de Menenio Agripa, mundialmente conocida por obra de Livio (II, 32). No puede, pues, considerarse como arbitrario utopismo la *construcción de estados ideales* que empieza en la época.

Estas construcciones se deben a una necesidad práctica y se ponen al servicio de objetivos también prácticos. Sus inventores, expresión sin duda permisible, cuentan con la posibilidad de su realización, ya sea en la fundación de alguna colonia, ya sea a través de un monarca o de un dirigente popular investido de poderes extraordinarios: en esto puso su esperanza el propio Platón. Y probablemente no es ninguna casualidad el que el primero de estos teóricos del estado, HIPÓDAMO DE MILETO, estuviera relacionado con los círculos pitagóricos, los cuales se ocuparon prácticamente de cuestiones políticas. Hipódamo era arquitecto de profesión, había dirigido bajo Pericles la reconstrucción del Pireo, había intervenido en la colonización de Turios y había planeado luego la ciudad nueva de Rodas. Sus planes urbanísticos muestran siempre el mismo esquema: el ágora en el centro, con las calles irradiando de ella. Su proyecto político está dominado por el principio de la tríada, especialmente sagrado para los pitagóricos. Los ciudadanos se articulan en tres clases: campesinos, artesanos y guerreros. La tierra se divide también en tres partes: bienes de los templos, para pagar el culto, dominios del estado, para sostener a los guerreros, y propiedad privada, para los campesinos. La jurisdicción criminal se ocupa de tres clases de delitos: ofensa, lesión y muerte. Existe una instancia en apelación, compuesta por los gerontes. Todos los funcionarios son elegidos por el pueblo. Los hombres especialmente meritorios reciben condecoraciones. El estado descansa, en resolución, sobre una base agraria; pero la limitación de la propiedad privada de la tierra a una tercera parte del territorio supone una reforma social agraria muy amplia y una sensible intervención de la soberanía del estado en la propiedad y en la libertad de movimientos de los individuos. Mejoras de la organización democrática son la sustitución del sorteo de funcionarios por la elección, la prevención o protección ante posibles errores o excesos del tribunal popular mediante una instancia superior alcanzable en apelación, y la concesión de premios y condecoraciones a hombres de méritos políticos, en vez de a los atletas. Mucho más radical era el proyecto de FÁLEAS DE CALCEDONIA (hacia el 400). Fáleas ve la causa de todas las revoluciones en la desigualdad de la propiedad, y las causas principales del crimen en la pobreza, el hambre

y la falta de habitación. Por eso quería implantar una plena igualdad en la propiedad, por lo menos en la de la tierra, e igualdad también de la educación de todos los ciudadanos, organizada por el estado. Toda la economía industrial o artesana debía ser estatalizada en bien de una economía colectiva; los artesanos debían rebajarse al nivel de esclavos públicos, quitándoseles la calidad de ciudadanos. Con esto se queda cerca de un estado "comunista" como el expuesto por Aristófanes (Asamb., 586 ss.), en el que desaparecen todos los crímenes por la comunidad de la propiedad.

Lo común a esos dos proyectos en su apartamiento del estado existente, el disimulo de un dominio de clase desenfrenado, la escasa consideración del desarrollo histórico y la inclusión violenta de la realidad en un esquema teorético. Frente a este doctrinarismo pasa a un segundo término la diferencia entre los dos, el hecho de que el estado de Hipódamo es de carácter más aristocrático mientras que el de Fáleas lleva al absurdo el principio de igualdad, si se prescinde de su sostenimiento de la esclavitud. Ambos son una victoria del racionalismo implantado por la sofística en la teoría política.

La tragedia. Eurípides

Ya la Antigüedad consideró a Eurípides como "el filósofo del teatro", y no tenemos motivo alguno para poner en duda la tradición (Ael. Var. hist., II, 13) según la cual Sócrates asistía con fruición a las representaciones de las tragedias de Eurípides, hecho que la comedia falseó en la absurda afirmación de que Sócrates había ayudado al poeta en la redacción de sus obras (Aristóf., frag. 376; Telecl., frags. 49. 50; en Diog. L., II, 18). Según la acertada formulación de Nietzsche, Eurípides "ha llevado al espectador a la escena", esto es, ha aburguesado la tragedia, poniendo en ella como héroes y personajes a los reflexivos atenienses del siglo v antes de Jesucristo, con toda la problemática del mundo y de la vida suscitada por la filosofía jónica y por la sofística. Pero Eurípides no es ni un discípulo de la sofística, en el sentido de la mera erística, ni un filósofo sistemático. Sin duda conoce el gigantesco atractivo de la retórica (Hec., 814 ss.), pero no menor conciencia tiene del gran peligro que en ella alienta, peligro contra el cual pone en guardia (Hec., 1187 ss., Hip. Cal., frag. 439), y a cuyas artificiosidades contrapone la sencilla palabra de la verdad (Fen., 469). Con razón le presenta Aristófanes (Ranas, 893) orando ante la razón como ante su diosa; pues Eurípides es un racionalista; y aunque a veces le acose una silenciosa nostalgia de la fe de su niñez, la libre contemplación sin prejuicios del mundo y de la vida le impide volver a las representaciones míticas (Hip., 1102 ss.). Del mismo modo que Esquilo y Sócrates, el poeta tiene conciencia de la distancia que le separa de las opiniones mayoritarias entre sus conciudadanos (Med., 579). Como lego filósofo que es, toma lo que le parece bueno de las obras de los filósofos donde lo encuentra; propietario de la

primera gran biblioteca privada de Atenas, conoce bien esas obras, y ha profundizado en su espíritu hasta asimilarlo. El es quien ha llamado la atención de Sócrates sobre el profundo libro del oscuro Heráclito (Diógr. L., II, 22). Aparte de Heráclito, los que más han influido en él han sido Diógenes de Apolonia y el sofista Protágoras. Con respecto a Sócrates, Eurípides se encuentra hasta cierto punto en contraposición, en la medida en que el "más trágico" de todos los trágicos, como lo ha calificado Aristóteles (Poet., 13), no comparte la optimista creencia del filósofo en la capacidad humana de dominar las pasiones mediante la razón, sino que está más bien convencido de que la clara comprensión no consigue imponerse a las potencias irracionales de la emotividad anímica (Hip., 375 ss.; Med., 1078 ss.). Comparte en cambio con Sócrates la creencia en el carácter absoluto del bien moral, que coloca siempre en el fondo de su crítica de la religión tradicional. Pues el elemento verdaderamente trágico de la vida y la obra del propio Eurípides consiste precisamente en que el poeta, forzado a la temática mítica, ha roto internamente con el mundo del mito. Quiere representar la vida real, y a pesar de ello tiene que servirse necesariamente del revestimiento mítico: esta es la razón por la que sus héroes trágicos no hacen muchas veces buena figura. Así transforma al mítico conquistador del cielo, Belerofonte, en un moderno conquistador del cielo, esto es, en un moderno ateo, o a la hechicera Medea, aun sin privarla de sus artes mágicas, en una mujer emancipada que reflexiona acerca del destino de la mujer y se ve hostilizada por su propia cultura. A veces busca una temática que le permita discutir en escena algún problema determinado: en la "Antíope", por ejemplo, la cuestión del valor de los dos tipos de vida, el del práctico político y el del pensador contemplativo, titulares de los cuales hace al desigual par de míticos gemelos Zetos y Anfión; en la "Sabia Melanipa" se trata del problema de la fe en los milagros; en el "Eolo" y el "Protesilao" se trata del problema del matrimonio; en el "Alejandro" (Paris) el problema de la esclavitud. Pero la mayoría de las veces presenta consideraciones críticas de un modo ocasional, subrayando explícitamente lo "nuevo" (Troad., 889), aunque complicando a veces el pro y el contra de una cuestión hasta alcanzar abiertamente la forma de los concursos oratorios.

Siguiendo a Jenófanes ha roto Eurípides inapelablemente con el politeísmo antropomórfico de la religión tradicional. Como en Jenófanes, lo que principalmente provoca la duda acerca de la existencia de los *dioses* es su falta de pureza moral. Pues "si los dioses hacen el mal, no son dioses" (Bel., frag. 292, 7). La actitud se manifiesta del modo más tajante en el "Heracles", pieza en la que la propia experiencia del héroe le lleva a concluir el completo absurdo de tales dioses como Zeus y Hera en el mito. Carecen igualmente de sabiduría, justicia y bondad. Son incluso peores que los hombres. ¿Cómo puede orarse a dioses tales? (339 ss., 1305 ss., 1340 ss.). En el "Belerofonte" se llega a la última consecuencia al respecto (frag. 286):

Sí, así dicen, que en el cielo hay dioses.
Pero no, no. No los hay,
salvo que un loco quiera prestar fe a la vieja leyenda.

Como para Protágoras, la elaboración de la religión postiva es para Eurípides obra convencional (Hec., 800). El Hades se encuentra en el mismo caso que el Olimpo. Los espíritus infernales de las Erinis que persiguen a Orestes son en Eurípides alucinaciones de un enfermo mental que sufre ataques de tipo epiléptico según los síntomas descritos por Hipócrates en su escrito "Acerca del morbo sacro" con la precisión del médico observador (If. T., 281 ss.; Or., 211 ss.). La muerte es un fenómeno natural por el que el alma, parte del aliento divino que llena el mundo, vuelve a éste; el fenómeno no tiene por tanto nada que deba aterrar (Hips., frag. 757). El culto a los muertos pierde con ello todo sentido e importancia.

De entre todos los *usos del culto,* el más atacado por Eurípides es la mántica, que le parece engaño consciente (Filoct., frag. 795; Andróm., 1161 ss.; If. T. 42 ss., etc.). Como los dioses no tienen necesidades, los sacrificios y ofrendas son absurdos y no sirven más que para hacer dioses sospechosos de codicia (Filoct., frag. 794). El derecho de asilo de los templos y altares, cuando beneficia a verdaderos culpables, es una inmixtión en la esfera jurídica del estado (Ion, 1312 ss.); y es por otra parte absurdo que los santuarios excluyan de su ámbito fenómenos naturales como el nacimiento o la muerte (frag. 266). En su *crítica social,* el poeta defiende la conservación de la clase media, el campesinado con su propiedad moderada, viendo en esa clase, igual que Pródico y su discípulo Terámenes, la columna vertebral del estado (Hik., 238 ss.; Or., 917 ss.), porque, alejada igualmente de la pobreza y de la riqueza, está interesada en el mantenimiento de un estado equilibrado. Por eso rechaza también la doctrina del derecho del más fuerte, caracterizando el tipo de hombre dominante propuesto por esa doctrina en su personaje Eteocles (Fen., 503 ss.), y caricaturizándolo en el Polifemo (Cicl., 316 ss.). La radical distinción entre libres y esclavos no es tampoco del gusto del poeta, pues a veces los esclavos son superiores a sus amos en cualidades ético-espirituales. Lo único vergonzoso del estado de esclavo es el nombre (Ion, 854 ss.; Mel. desm., frag. 511; Frig., frag. 831). También se levanta Eurípides contra la habitual división de los hombres en helenos y bárbaros (If. Aul., 1401 s.), pues reconoce como Hipias, superando las fronteras de todos los países, una comunidad de todos los hombres de alma distinguida (frags. 902. 1047). Más difícil es precisar positivamente las *concepciones metafísicas* del poeta. Él mismo (Troad., 884 ss.) señala que no se adhiere a ninguna filosofía determinada. Pero está claro que en lugar de la religión tradicional y de su dios supremo, Eurípides contempla una potencia activa e inmanente al mundo, a la que, siguiendo a Heráclito (frag. 94), gusta de llamar Diké, sin que deba entenderse como justicia en sentido moral ni menos jurídico, sino en el de legalidad de la naturaleza que

obra rectamente (Troad., 888; Mel. desm., frag. 506). En este sentido debe entenderse probablemente también la teodicea (Hik., 196 ss.) dirigida contra el pesimismo y presentada bajo el ropaje de la fe tradicional. Pues Eurípides no se ha convertido nunca a la vieja religión, ni siquiera en las "Bacantes", tragedia psicológico-religiosa en la que se presenta con un arte insuperable el fanatismo de una locura religiosa con todas sus terribles consecuencias.

No tiene Eurípides un concepto muy elevado del *hombre*. Lo ve muy a menudo desgarrado por los demonios de sus propias pasiones, y precipitado por ellos en la perdición. No obstante, el hombre es también capaz del bien, igual que del mal, y Eurípides es uno de los más tempranos testimonios de un importante concepto de la *ética*, la conciencia moral (Hip., 317. 426 ss.; Or., 396). El poeta cree capaz al hombre de grandes acciones como el sacrificio de la vida por su prójimo, y en sus héroes y heroínas nos presenta numerosos ejemplos de tales sacrificios, especialmente de mujeres: Meneceo en las "Fenicias", Macaria en los "Heráclidas", Alcestis e Ifigenia. Pues el más joven de los tres grandes trágicos coincide con sus grandes predecesores en la *concepción heroica de la vida*, que no se inclina ni ante los más contrarios destinos (Heracles, 1351). Pero Eurípides se diferencia de ellos por el hecho de que además de la actividad política del ciudadano y de la gimnástica, demasiado apreciada por el pueblo, con su degeneración en el atletismo profesional (Autol., frag. 282), conoce una tercera forma superior de actividad humana, que tiene su valor en sí misma y su finalidad: la búsqueda de la verdad mediante la investigación y el pensamiento, que es también un servicio a las Musas (Heracles, 673 ss.). Este nuevo tipo de "vida teorética" se presentó por vez primera al filósofo en la persona de Anaxágoras, y Eurípides le ha dedicado un elogio imperecedero (frag. 910) que aún resuena siglos más tarde en Virgilio (Georg., II, 490). El propio Eurípides ha fundido ese nuevo ideal de vida con su poesía y, aunque siguió con intensa participación los destinos políticos de su patria, no asumió nunca, a diferencia de Sófocles, un cargo público, sino que vivió silencioso y retirado, dedicado a su arte y a sus estudios.

Con Eurípides termina la gran época de la tragedia. Con la modernización de sus héroes ha abierto camino a la comedia nueva. En la época del helenismo Eurípides fue considerado el trágico por esencia, constantemente representado e introducido incluso en Roma. La problemática de sus escritos arrastraba a los hombres de una época que se entregaban cada vez más a la reflexión, y así el poeta, escasa e injustamente estimado en Atenas durante su vida, fue ya muerto para la posteridad el verdadero filósofo de la vida.

La historiografía

Heródoto

Tampoco la historiografía pudo sustraerse a la larga a la influencia del nuevo modo de pensar suscitado por la filosofía y la sofística, a pesar de que la "historíe" jónica ha mantenido siempre su posición independiente junto a la "física" jónica. Pero ahora no basta ya con la mera descripción de países y pueblos extranjeros y de sus costumbres, ni con la enumeración de acontecimientos históricos importantes a la manera de los logógrafos; se empieza a *buscar una conexión causal entre los fenómenos históricos,* no se acepta ya crédulamente la tradición, sino que se la considera con dudas y se la somete a un *análisis crítico:* en esos cambios podemos ver la influencia más o menos consciente del nuevo espíritu. Ya por el mero hecho de haber tratado la historia en este sentido, merece Heródoto el nombre de honor de "padre de la historiografía", que le reconoció Cicerón (De leg., I, 1). Pues lo que Heródoto ofrece en su obra —que es la primera historia universal auténtica— no es una mera acumulación de los destinos de los pueblos, sino una consideración de todo el acaecer histórico desde el punto de vista unitario de una lucha entre Europa y Asia; y tampoco se limita a la narración de la sucesión de los acontecimientos, sino que muestra cómo se siguen éstos unos de otros; de este modo organiza la historia al hilo de sus ideas maestras, desarrollando así la historia de los pueblos que se suceden uno a otro en el dominio del Asia anterior, hasta el gran choque entre persas y griegos. Heródoto persigue la entera cadena causal que llevó a ese último efecto, remontándose hasta su primer origen histórico. Heródoto comparte con los antiguos jonios Tales y Hecateo, y con el más joven, Demócrito, un robusto sentido de la realidad que mueve a estos hombres a conocer no sólo el mundo griego, sino también el mundo no helénico. Heródoto quiere contemplar los grandes escenarios de la historia, y viaja por ello a través del norte de África y de Egipto, hasta Elefantina, en las cataratas; por Siria, Babilonia y Persia, por las costas del mar Negro; el viajero del Halicarnaso encuentra una segunda patria en la recién fundada Turios, en el sur de Italia, después de una estancia en Atenas que fue decisiva para su concepción de la historia. En resolución, Heródoto tiene pleno derecho a decir que la "propia visión e información" es la fuente principal de su exposición histórica.

La naturaleza espiritual de Heródoto se encuentra en la divisoria de dos épocas. Su concepción de la historia es ético-religiosa; según ella la divinidad derriba despiadadamente de sus alturas soñadas a la soberbia humana que aspira a rebasar los límites que le han sido señalados; cuando el hombre ha emprendido este peligroso camino, la divinidad le ayuda incluso a progresar por él para procurarle la ruina. Esta concepción se manifiesta claramente en su descripción de la catástrofe de Jerjes, la cual coincide plenamente con la de Es-

quilo en los "Persas" (VII, 18; Pers., 742). La célebre "envidia de los dioses" quiere decir simplemente que la divinidad derriba con su rayo todo lo que sobresale, y no permite a nadie "aspirar a más arriba de sí mismo" (VII, 10 ε). Con esa doctrina se aproxima este amigo de Sófocles a la fe religiosa del trágico, más joven que él: lo que el historiador cree contemplar no es tanto la justicia cuanto el poder y la sabiduría de la divinidad, y la contemplación suscita en él un sentimiento de misterio y temor que lo mueve a formular este resignado principio: "El hombre es todo él obra del destino" (I, 32). Al igual que el trágico en sus coros, Heródoto formula sus propias ideas en los discursos puestos en boca de los personajes históricos, y así da al lector explícitamente los puntos de vista desde los cuales quiere que se contemple el curso de la historia.

Pero tampoco Heródoto está exento de influencia filosófica y sofística. Cierto que su *crítica del mito* es aún en lo esencial del mismo tipo que la del racionalismo primitivo que encontramos ya en Hecateo. La persecución de Io por Hera, el rapto de Europa por Zeus, se convierten —según el modelo de la Odisea (15, 415 ss.)— en historias de piratas cuyos protagonistas son fenicios o cretenses (I, 2 ss.). El niño Ciro no ha sido criado por una perra, sino por una pastora llamada "Perra" *(Kino)* (II, 110. 122). Heracles no es hijo de Zeus, sino de Anfitrión (II, 44, 146). Helena fue hija de Tindareos (II, 112), y el homérico viejo del mar, Proteo, fue un antiguo rey egipcio (II, 112 ss.). Heródoto sonríe con superioridad ante la ingenuidad de Pisístrato, que se dejó llevar de nuevo a Atenas por una muchacha disfrazada de diosa Atenea (I, 60). La verdad es que su escepticismo ante el mito le deja un poco de miedo en el cuerpo, y pide a los dioses perdón de su incredulidad (II, 45). Esta debe de ser también la razón por la cual no expone directamente su *crítica del culto helénico*, sino que la pone en boca de otros pueblos: son así los persas los que consideran "locura" la representación antropomórfica griega de los dioses y, especialmente, la veneración de imágenes (I, 131), y los escitas ponen en duda que un dios pueda embriagar a los hombres, como según los griegos hace Dioniso (IV, 79).

Heródoto da como historiador noticia de los *filósofos* griegos, pero sin adherirse él mismo a ningún sistema filosófico. No da más nombres que Tales y Pitágoras: de Tales cuenta (I, 74) la previsión del eclipse de Sol de 28 de mayo de 585 antes de Jesucristo, fenómeno que cita exclusivamente porque impidió la batalla entre lidios y medos y tuvo como consecuencia la conclusión de una paz. Celebra a Pitágoras como destacado "sofista" (IV, 95) y afirma erróneamente que tanto él como Empédocles —al que no nombra, pero alude claramente— han tomado de Egipto la doctrina de la transmigración de las almas. Evidentemente, cuando habla de la recepción del gnomon por los griegos, tomado de Babilonia, piensa en Anaximandro (II, 109); y también el mapa de la tierra mostrado por Aristágoras a Cleómenes (V, 49) debía proceder de los milesios. Su afirmación de que el Bajo Egipto fue antes un gran

golfo marino, inferida de la presencia de fósiles marinos *(conquilia)* puede venirle de Jenófanes (II, 12) (Hipol. Ref., I, 14, 5). El historiador conoce la explicación correcta de las inundaciones del Nilo, dada por Anaxágoras, pero la rechaza porque no puede creer que haya nieve en la cálida Etiopía (II, 22). Heródoto presta también atención a la ciencia de la *medicina,* entonces en sus comienzos. Describe detalladamente el curioso destino del médico Democedes de Crotona (III, 129 ss.), que trabajó en Egina y Atenas, en Samos con Polícrates y en la corte persa de Susa, desde donde le fue difícil volver a su patria. De los escritos de Hipócrates parece haber conocido al menos los dos más antiguos: el escrito "Acerca del morbo sacro" (III, 33) y el escrito "Acerca del aire, el agua y la situación", a cuya climatología se adhiere (I, 142; III, 106; VII, 102; IX, 122).

Por último, Heródoto ha tenido contacto también con la *sofística.* Es probable que conociera a Protágoras ya en Atenas; en todo caso, lo conoció seguramente en Turios. Heródoto se adhiere, al menos en su aspecto positivo, a la doctrina de Protágoras acerca del uso y de la ley, esto es, la teoría de la relatividad del nomos, pero admitiendo que para cada pueblo es siempre "el rey de todos", que no se puede pasar de una nación a otra y que es imposible sustraer o imponer (III, 38; VII, 152). Las ideas formuladas en la discusión de los siete persas (III, 80 ss.) acerca de las diversas formas de estado proceden probablemente de las "Antilogías" del sofista de Abdera, y la notable observación acerca de la "providencia de la divinidad", manifiesta en la disposición natural y especialmente en la capacidad de reproducción de los seres vivos (II, 108), tiene un llamativo parecido con los ejemplos dados por Protágoras en su escrito "Acerca del estado primitivo" para mostrar la finalidad inmanente de la naturaleza (Plat., Protag., 321 B). Menos claros son los contactos con los demás sofistas antiguos. La idea puesta en boca de Mardonios de que los griegos, que hablan todos la misma lengua, deberían resolver sus litigios por el camino de la negociación, y no por el de la guerra (VII, 9 β), recuerda la ideología panhelénica de Gorgias; también tiene un auténtico estilo Gorgias la violenta antítesis según la cual "en la paz los hijos entierran a los padres, y en la guerra los padres a los hijos" (I, 87), con la que el vencido Creso confiesa la locura de su política guerrera; la frase vuelve a encontrarse en Timeo (Polib., XII, 25). El juego de sinónimos de "feliz" (I, 32) apunta quizás a Pródico, y en la frase de que "ninguna persona se basta a sí misma", que se encuentra en el mismo capítulo, puede verse acaso un ataque a Hipias y a su doctrina de la autarquía. Por último, el modo como Heródoto expone la instauración de la monarquía en Media por Deyoces (I, 96 ss.) coincide con la manera como el llamado Anonymus Jamblichi (frag. 7) concibe el origen de la monarquía o de la tiranía, lo que acaso se explique por la utilización de una fuente común.

Pero todos esos puntos de contacto con la sofística, a los que hay que añadir aún la enumeración de numerosas *invenciones,* como las del gnomon, el alfabeto, la acuñación de moneda, diversas armas y juegos, no nos autorizan a

atribuir a Heródoto un modo sofístico de pensar. Se trata sólo de luces aisladas que pone de vez en cuando en su narración. Tampoco comprende Heródoto aún de un modo real la historia política, que no sabe desprenderse del trasfondo religioso. La tarea de desarrollar el curso de los acontecimientos a partir del carácter y de las necesidades de los pueblos y del carácter y los esfuerzos de personalidades destacadas de la vida política estaba reservada para su gran sucesor.

Tucídides

Tucídides es el creador de un tipo absolutamente nuevo de literatura histórica. Su novedad consiste en que, sin la menor consideración por los puntos de vista tradicionales, con una absoluta falta de prejuicios y con una carencia de ilusión sin comparación posible, aprehende el mundo y la vida, renunciando a todo mundo religioso y metafísico para la comprensión de la historia y derivando tanto la cultura humana como los fenómenos políticos del ser de los pueblos y estados envueltos en ellos y de la acción de sus dirigentes. Al igual que Protágoras, habría podido decir de sí mismo (Plat. Tet., 162 D): "Excluyo a los dioses de lo que hago y de lo que escribo, ya existan o no". Tan lejos como de la fe en cualquier providencia divina o en un orden moral del mundo, lo está Tucídides de la especulación filosófica. Es pensador independiente, y toma la realidad como es, con la valentía suficiente para mirar cara a cara sin disimulos la brutalidad y la crueldad de la vida. Pero algo descubre en esa realidad: una normatividad causal que lo penetra todo y domina al mismo tiempo la naturaleza y los hombres. Tucídides intenta comprender toda manifestación y toda acción de las personas o las comunidades humanas como reacción necesaria al comportamiento del mundo que las circunda. Así se convierte, según la frase de Nietzsche, en el "pensador del hombre", y el historiador hace que el gran juego del mundo se desarrolle vívido ante nuestros ojos y nuestros oídos, no sólo mediante el arte de la narración, de gran potencia en él, sino también por el vigor dramático de sus movidas escenas, en las que se cruzan discursos y respuestas profundos y ricos.

Pero, a pesar de la artística forma que da a su materia, Tucídides no pierde nunca de vista la tarea primera y principal de la historiografía: buscar la *verdad*. "Por la alegría que le produce la verdad, es un enemigo de los mitos", dice de él su antiguo biógrafo (Marc., 48). El propio Tucídides declara que prefiere entretener menos que adornar y deformar poéticamente los hechos a costa de la verdad (I, 21). Por eso prescinde casi totalmente de las historias de héroes, intenta precisar los hechos de las épocas remotas mediante prudentes inferencias basadas en firmes puntos de partida y no da más que un breve conspecto de los acontecimientos situados entre las guerras médicas y el estallido de la gran lucha entre Esparta y Atenas, que es su tema propio. Para posibilitarse una exposición lo más objetiva posible de la historia contemporá-

nea, interroga del modo más concienzudo a testigos de vista, o que han oído inmediatamente a éstos después de los hechos. Pues está convencido de que una exposición de la historia que sea fiel a la realidad no sólo enseña cosas acerca del pasado, sino también acerca del futuro, porque, dada la constancia del ser humano, se repetirán situaciones históricas análogas, aunque en forma modificada. Por eso su obra debe ser para el futuro "eterno tesoro" (I, 22).

Su consideración de las cosas es, pues, plenamente racional; no cuenta más que con el acaecer natural y excluye toda influencia divina. La religión no existe para él sino como hecho histórico, cuyo efecto psicológico, especialmente sobre las masas, debe tener en cuenta el estadista. Y el historiador debe por su parte valorar ese efecto. Pero cuando se da una seria dificultad, los medios de la religión resultan inútiles, y la mántica incluso peligrosa y dañina, como prueban el fiasco de la profecía de los adivinos cuando la expedición siciliana, que fracasó (VIII, 1), y el comportamiento de Nicias en Siracusa (VII, 50). Así se comprende que los antiguos pensaran de Tucídides que era "ateo en su corazón" (Marc., 22). Pero también él sabe que la "legalidad natural" (V, 105) del decurso del mundo no es totalmente penetrable: queda un resto irracional, el azar, al que da el nombre de *tyché*, la fortuna. Hay que intentar defenderse de él mediante el cálculo *(gnome)*, pero puede ocurrir que el curso de los acontecimientos sea tan "imprevisible como el pensamiento de los hombres" (I, 140). Tales incidentes imprevisibles son lo "demónico", que hay que soportar con aceptación de la necesidad (II, 64).

Sus concepciones se reconocen del modo más claro en la *descripción de la peste* que estalló en Atenas durante el segundo año de la guerra del Peloponeso (430-429) y que causó una mortalidad espantosa en la población ática amontonada en las barracas situadas entre las murallas largas (II, 47 ss.). La creencia popular atribuía esas enfermedades epidémicas a Apolo, el cual manifestaba así su cólera por algún crimen de los hombres en su ámbito religioso. Así se expresaba Homero (Il. I, 8, ss.), y así lo exponía Sófocles al principio del "Edipo rey", escrito aún, evidentemente, bajo la impresión de la terrible catástrofe. Tucídides no pierde ni una sílaba en discutir esa explicación religiosa de la epidemia. Antes al contrario: lo que subraya cuidadosamente es que todos los procedimientos religiosos imaginables que se pusieron en juego para conseguir de los dioses el fin de la epidemia, procesiones rogatorias y preguntas a los oráculos, no sirvieron para nada. Esos medios religiosos correspondían naturalmente a la creencia acerca de su origen religioso. Hombres piadosos y hombres impíos, justos y soberbios morían igualmente. Tucídides se limita a decir que la epidemia empezó en Etiopía, penetró en Egipto y en Libia, y llegó de allí a Atenas con los barcos que entraban en el Píreo. Luego describe con el detalle de un médico —él mismo sufrió la enfermedad— los síntomas de la epidemia, su origen en el vientre, su progresiva difusión por todo el cuerpo, la fiebre que provoca una sed inaplacable, su duración y el momento de crisis, lo poco frecuentes que eran las recaídas, los efectos de la enfermedad en los animales, es-

pecialmente en los perros y en los pájaros, y el llamativo retroceso de otras enfermedades durante el dominio de la epidemia. También presta atención a las perturbaciones psíquicas producidas por la enfermedad, por ejemplo la llamada ceguera psíquica, por la que muchos pacientes no se reconocen a sí mismos ni a sus parientes, aunque físicamente ven correctamente; o el general desánimo que favoreció el efecto de la enfermedad por falta de capacidad anímica de resistencia; y la terrible desmoralización de los hombres, que no vacilaban ya ante ningún crimen y sólo deseaban gozar del instante, puesto que la vida podía terminar al momento siguiente. Toda la terminología médica de que se sirve Tucídides puede documentarse con los escritos hipocráticos. Tampoco, por lo demás, calla Tucídides que la naciente ciencia médica se encontró impotente ante la epidemia, y que precisamente fueron los médicos los que más pronto murieron, a causa de su inevitable contacto con los enfermos.

Al igual que en este caso extraordinario, Tucídides observa en todos los demás la estrecha relación entre los hechos psíquicos y los físicos, como, por ejemplo, en la influencia de la música, o la psicosis colectiva de pánico. Así llega a un concepto psicológico unitario de "*naturaleza humana*" (II, 50; III, 45. 82: cfr. I, 22) a la que imagina constante en sus rasgos fundamentales en todos los lugares y en todos los tiempos. Como observa el biólogo las influencias del mundo circundante en la naturaleza de los organismos, sus condiciones de vida favorables o desfavorables, así orienta el historiador su atención hacia las consecuencias de la descendencia, la educación, la situación social, la guerra y la paz, la pobreza y la riqueza, el poder y la opresión, en la naturaleza de los hombres, y las discrepancias respecto de la situación normal, tanto las superiores cuanto las inferiores. Una de esas discrepancias hacia lo alto es el genio, por ejemplo el de Temístocles, el cual, por sus talentos naturales y su superior fuerza de espíritu y de voluntad, necesitaba poco ejercicio para conseguir sus éxitos (I, 138). Por eso es Temístocles un significativo ejemplo frente a la sobreestimación de la educación y la cultura respecto del talento natural. Así hay también diferencias entre pueblos y tribus, basadas en sus predisposiciones naturales, las cuales, naturalmente, pueden agudizarse luego por la educación y la costumbre, como es el caso entre los atenienses y los espartanos (II, 37 ss.). Pero aparte de esas variaciones, la naturaleza básica del hombre es siempre la misma: siempre habrá una parte de los hombres con tendencia al crimen, siempre envidiará el pobre y vulgar al rico y aristócrata, y siempre tendrá el débil que someterse al fuerte. Los castigos al crimen no pueden cambiar esta situación, y la acción de la ley tiene sus límites en la fuerza natural de las individualidades (III, 45). Con esta perspectiva llega Tucídides a una especie de *tipología de los hechos históricos,* los cuales, ya sean agradables o lamentables, atractivos o repulsivos, optimistas o aterradores, deben entenderse siempre como resultado necesario de la situación política en cada caso y de la reacción de las personas y grupos implicados por aquélla. Dadas las mismas circunstancias encontramos los mismos fenómenos. Toda guerra importante, por ejemplo, tiene

dos series de causas: la ocasión inmediata que la provoca y que es la causa de la que se habla, y la causa verdadera, pero latente y profunda, que se silencia cuidadosamente. En la política interior pertenece a esos fenómenos típicos el miedo a la responsabilidad y el ánimo variable de la muchedumbre, especialmente en estado democrático, en el que luego se exige a los dirigentes responsabilidades por el fracaso de las decisiones tomadas por todos. El estadista prudente, como Pericles, lo sabe y cuenta con ello (II, 60). También las luchas entre partidos, incluso cuando llegan a la más extrema destrucción de la vida civil, son producto necesario de determinadas situaciones político-sociales: "Siempre han existido esas luchas y siempre existirán mientras la naturaleza humana siga siendo la misma" (III, 82). Pero la ley fundamental de la historia es que ninguna de sus creaciones tiene una larga vida, sino que también lo grande y poderoso tiene que inclinarse hacia su ruina (II, 63).

Dada esa legalidad del acaecer histórico, también la *acción humana* tiene que resultar necesaria en cada caso, y su valoración no puede ya basarse en las categorías morales de lo bueno y lo malo, sino en las intelectuales de correcto o incorrecto, apropiado o inadecuado. "Para un soberano o para un estado que abarca un imperio, no es irracional nada que le sea provechoso" (VI, 85): Tucídides reconoce también ese principio maquiavélico. La prueba más palpable de ello es su opinión del rey Arquelao de Macedonia (II, 50). De este príncipe que era para los socráticos el prototipo del tirano criminal y sin escrúpulos (Plat. Gorg., 470 D ss.) no cuenta Tucídides ningún crimen; en vez de ello subraya los méritos que ha hecho para con Macedonia por el cultivo de la tierra y la educación militar del pueblo, trabajos con los que ha hecho más por el país que todos sus antepasados juntos.

Para desarrollar su concepción de la *esencia de la política* en un terreno fundamental, Tucídides aprovecha el choque de Atenas con la pequeña isla de Melos el año 416 antes de Jesucristo. Lo único que querían los de Melos era mantenerse neutrales en la lucha entre las dos grandes potencias; Atenas exigía la adhesión de la isla a su partido y su entrada en la liga marítima, ofreciendo a cambio una garantía de la independencia de Melos. Tucídides expone las negociaciones políticas al respecto en su "terrible" (Nietzsche) *diálogo de los Melios con los atenienses* (V, 84 ss.), un diálogo filosófico en el que luchan dos concepciones del mundo. Ya por la forma dialógica o dialogada —se trata del diálogo griego más antiguo que poseemos— el historiador destaca esta sección de su obra como parte especial, y el antiguo biógrafo ha reconocido correctamente el carácter filosófico del fragmento (Marc., 53). De las dos concepciones, la representada por los melios es la opinión tradicional y, según parece, inextirpable en las mentes legas en política, de que la causa justa tiene que triunfar gracias a la asistencia de los dioses. Tucídides la llama concepción "justa" o "religiosa". La otra, la profesada por los atenienses, es la opinión según la cual la esencia de la política es la fuerza y que, por ello, el derecho no se impone en las luchas políticas si no se suma a la fuerza; no es el derecho lo

que decide, sino la fuerza. Tucídides llama a esta actitud la "concepción humana".

Según ella —que es evidentemente la del propio Tucídides— no hay un derecho absoluto, sino que el derecho se determina siempre según el equilibrio de fuerzas; cuando se enfrentan dos potencias de fuerza parecida, establecerán un derecho en vez de lanzarse al riesgo de una guerra, y se obligarán a respetarlo. Pero si no se da ese presupuesto, entonces "los más fuertes hacen lo que está en su poder y los débiles ceden". Esta ley según la cual el débil tiene que someterse al fuerte, enunciada muchas veces por el historiador (I, 76, 77; IV 61), no es un producto del arbitrio humano, sino una ley natural que existe y obra desde siempre. El que confía en ella y obra según sus dictados se encuentra más en armonía con lo divino que el que profesa la ingenua creencia de que la divinidad ayudará a la causa llamada justa a salir vencedora; esa creencia debe incluirse entre las "oscuras" esperanzas de los hombres, y la experiencia prueba que es "un modo de pensar irracional". — Tal es en resumen el contenido de aquel diálogo, caracterizado por una rotunda claridad y una despiadada lógica de la argumentación. La ley de la fuerza, que no se somete a ningún derecho supuestamente ideal, es el fundamento de la política y de la historia. Podemos sentirlo como cruel y brutal; pero *es* así, y el que crea poder rebelarse contra ello será aplastado. Así se presenta la realidad a los ojos de aquel que, como Tucídides, tiene valor suficiente para atender a su deseo de saber y de seriedad, y la contempla sin prejuicios, sin permitir que ilusiones y sugestiones le enturbien la mirada. Este diálogo es la clave que da la comprensión de la obra histórica de Tucídides; según la intención de su autor, es propiamente la clave que permite comprender la historia en general.

Se ha llamado acertadamente "desdivinización de la naturaleza y de la historia" la concepción de Tucídides acerca del mundo y de la vida; pero no hay que olvidar que para el griego la naturaleza misma ha sido siempre algo divino, y así es también para Tucídides la historia: también para él la historia universal es "el juicio final", y no le apartó de esa convicción la dolorosa experiencia de que aquel tribunal estaba condenando a su propia patria, lanzada por una política equivocada, en el interior y en el exterior, desde la muerte de Pericles (II, 65; VIII, 97).

No puede propiamente hablarse de fuentes de estas concepciones histórico-filosóficas de Tucídides, pues no era hombre que tomara prestadas ideas de otros; no al menos sin elaborarlas luego él mismo, para introducirlas, con la forma que él les diera, como piedras en su edificio. No puede, empero, quedar ninguna duda acerca del hecho de que Tucídides se ha apropiado totalmente el nuevo modo de pensar, y se ha educado en el pensamiento contemporáneo. El atomismo le ha ofrecido la idea de la inviolable legalidad del acaecer universal, y él la ha encontrado luego confirmada tanto en la naturaleza cuanto en la historia. En todo caso, la física jónica le ha enseñado el principio de la explicación natural de todos los fenómenos considerados dignos de los dioses por la

religión tradicional. De la sofística ha aprendido que no existe un derecho absoluto, sino que el concepto de derecho es cambiante y complejo. Lo más característico a este respecto es su modo de aplicar a la historia la doctrina del derecho del más fuerte. No se trata para él en este contexto de las personalidades individuales en lucha por riqueza y disfrute, honores y poder, sino de las relaciones de fuerza entre los estados, y en este terreno la historia no conoce más que la basada en la superioridad de la fuerza. Según ello orientará su política el estadista prudente. Consiguientemente, es Tucídides un enemigo del poder de las masas y de la democracia, la cual no le resulta soportable más que "si sólo existe de nombre, y es en realidad el dominio del primer hombre", como fue el caso bajo Pericles (II, 65). Cada página de su obra histórica muestra lo mucho que ha aprendido de la sofística; no podemos aquí detenernos en el detalle. El espíritu de Tucídides está totalmente sumido en el espíritu de la nueva época, y así "se presenta en él", como dice Nietzsche, "aquella *cultura del conocimiento sin prejuicios del mundo* que merece ser llamada con el nombre de sus maestros, los sofistas; Tucídides representa el último y magnífico florecimiento de esa cultura". El es "la gran suma, la última revelación de aquella dura, fuerte y rigurosa moral de los hechos que estaba en el instinto del antiguo heleno".

BIBLIOGRAFIA

ADRADOS: *Heródoto* ("Est. clás.", 1961, VI, 2 y ss.)
ADRADOS, Fr. R.: *Tucídides, Historias.* Madrid, Clas. Hernando, 1952
ALSINA, J., y VAQUÉ, J.: *Bibliografía crítica de Heródoto* ("Est. clás." VI, 1961, 99 y ss.)
BERENGUER, Jaime: *Heródoto* (Introd. y trad.). Barcelona, Alma Mater, vol. I, 1960
FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel: *Heródoto* ("Clásicos Labor"). Barcelona, Labor, 1951
FINLEY, J. H.: *Thucydides.* Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press., 1947
FABRICIUS: art. *Hippodamos* en la Real- Encyclop. de cl. Alter. VIII, 1913, col. 1731 ss.
MURRAY, G.: *Eurípides y su época* (trad. cast.). México, F.C.E., 1949
MARÍAS, J.: *El saber histórico en Heródoto* (en "Leonardo", 1946, 101 ss.)
NESTLE, W.: *Euripides der Dichter der gr. Aufklärung.* Stuttgart, 1901
POHLENZ, Max.: *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes.* Leipzig, 1937
RIVIER, André: *Essai sur le tragique d'Euripide.* Lausanne (Rouse et Cie.), 1944
ROMILLY, J. de: *Histoire et raison chez Thucydides.* Paris, Les Belles Lettres, 1956
SCHMID-STAEHLIN: *Geschichte der gr. Lit.*, I, 5. Munich, 1948, 1 ss.

Capítulo XII

SÓCRATES

Sócrates se encuentra, respecto de la sofística, en una situación parecida a la de Kant respecto de la Ilustración del siglo XVIII: es al mismo tiempo su culminación y su superación. Sócrates comparte con la sofística el apartamiento de la naturaleza cósmica y la orientación hacia el hombre: como la sofística, Sócrates "ha bajado la filosofía del cielo, le ha dado carta de naturaleza en las ciudades, la ha introducido en las casas y la ha obligado a meditar acerca de la vida y de las costumbres, del bien y del mal" (Cic. Tusc., V, 4, 10). Con la sofística comparte también Sócrates el deseo de educar a los hombres — a los jóvenes especialmente — en el pensamiento independiente; y también tiene en común con ella la actitud crítica respecto del orden y de la costumbre tradicionales en la religión, el estado y la sociedad. Pero, por encima del relativismo y el individualismo de la sofística, Sócrates quiere llegar a un conocimiento objetivo y a normas firmes para la vida, sin deducirlas, como los sofistas, del capricho individual, sino de la ley interna obligatoria del espíritu del hombre, emparentado con lo divino. Tras la verosimilitud busca Sócrates la verdad, la moralidad detrás de la costumbre, la justicia detrás del derecho, los principios de un orden social detrás del estado y la divinidad detrás de los dioses. Sócrates quiere liberar al hombre de la accidentalidad de su existencia y darle una actitud firme en la vida, sustraerlo a su oscura agitación y llevarlo a una actividad meditada y consciente, llenar la vaciedad interna de los hombres con un contenido espiritual que dé sentido y objetivo a su vida. Sócrates precisa como amplia y alta tarea de la filosofía, a un nivel más elevado, lo que ha intentado la poesía parenética de los griegos desde los tiempos de Hesíodo y de Solón: la educación en la verdadera humanidad, en el humanismo. Por decirlo con palabras de Nietzsche, Sócrates es "el último tipo posible del sabio griego", a saber, el tipo moral.

Sócrates ha descubierto en la educación del pueblo griego una laguna que había que colmar. La religión griega, fundamentalmente cultural, no daba

orientación alguna para una conducta moral en la vida. La piedad externa y meramente litúrgica que el estado y su orden imponían al ciudadano tenía que ser, pues, objeto de interiorización; en una época en que la creencia en los dioses empezaba a vacilar, había que fundarla sobre una base nueva y más firme, adecuada al más profundo ser del hombre. Por eso la *cuestión fundamental* que Sócrates plantea es la siguiente: *¿cómo debemos vivir?* Sócrates intenta conseguir la respuesta por medio del pensamiento racional. En este sentido es él también racionalista como los sofistas; pero se diferencia de ellos en un punto importante: no se cree, como los sofistas, en posesión de una respuesta a su pregunta, sino que, por de pronto, la busca, y quiere además buscarla junto con todos los demás que se interesen por la respuesta. Tal es el sentido de su *ignorancia,* es decir, su negativa a imaginarse un saber que realmente no existe; esto lo diferencia tanto de los sofistas cuanto de la masa (Plat. Ap., 29 B, 34 E). En ese rasgo se basaba la "rareza" de Sócrates, y la "ironía" con la que trata a los supuestos sabios como si realmente supieran, les pide que le enseñen y acaba por poner de manifiesto que en realidad no saben nada.

Tal es el examen que, obedeciendo a la exhortación del dios de Delfos —"conócete a ti mismo"— realiza consigo mismo y con los demás (Ap., 28 E). La prueba se dirige sobre todo a descubrir si la gente sabe para qué vive. Y al aplicarla hace Sócrates el extraño descubrimiento de que la mayoría de los hombres considera importante lo que no tiene importancia e irrelevante lo que en realidad importa. Lo irrelevante —y este es otro rasgo de su rareza— es en efecto para él la riqueza, los honores, el poder, en resolución: todos los bienes externos, con inclusión de la vida y de la salud; lo importante es, en cambio, la verdad y la conciencia, la *cura del alma* dicho en pocas palabras, "para que llegue a ser lo mejor posible" (Ap., 29 D E). Llevar a los hombres —y, ante todo, a sus conciudadanos— a la reflexión sobre este punto es su verdadera profesión, es su "servicio al dios" (Ap. 23 B, 30 A). Así se convierte Sócrates en un sembrador de intranquilidad que sacude a los hombres despertándoles de su duermevela (Ap., 31 A) y no los deja nunca en paz, como el freno a un caballo noble, pero algo perezoso (Ap., 30 E). Todo el que le trataba percibía el despiadado deseo de verdad con el que penetraba hasta lo más profundo del alma, como la picadura de una víbora (Simp., 217 E), o como la sacudida eléctrica de una raya (Men., 80 A), y hasta el mismo Alcibíades confiesa que Sócrates es el único hombre que ha conseguido infundirle vergüenza de sí mismo (Simp., 216 B). La sensación dolorosa de las gentes que le trataban se debía a que Sócrates les daba conciencia de la vaciedad y del error de su vida, con lo que tenían que darle la razón aunque no dispusieran de la fuerza necesaria para cambiar ellos mismos de conducta y de forma de vida. Pero Sócrates, que se escondía en la ignorancia, poseía *un* verdadero saber: "que la injusticia y la desobediencia al mejor, ya sea éste un dios o un hombre, es mal y es un mal" (Ap., 29 B). Según el uso lingüístico griego, coinciden

plenamente para Sócrates el mal moral y el mal físico, el obrar bien con el estar o encontrarse bien, el obrar mal con el estar mal. Pero ¿qué es lo bueno? Sócrates ha planteado estas preguntas de tipo definitorio: ¿qué es lo justo, lo piadoso, lo valeroso, etc.? No parece, empero, haber establecido una clara definición conceptual de lo bueno. Es muy probable que lo bueno coincidiera para él con lo útil, en el sentido de aquello que verdadera y duraderamente favorece al hombre y lo promueve. Para reconocer esto y saber distinguir al mismo tiempo los bienes verdaderos de los falsos hace falta poseer un conocimiento especial que se logra por medio del pensamiento. Los bienes falsos son los bienes externos, más o menos materiales; los verdaderos, en cambio, son los valores anímico-espirituales. Entre los primeros hay que incluir la riqueza y los honores; entre los segundos, la verdad y la prudencia (Ap., 29 D E). Aquel que ha aprendido esta distinción es "el hombre que sabe" (Prot., 357 C). La conducta humana depende pues del conocimiento, cierto que no en el sentido de un saber aprendido, sino en el de la propia visión y comprensión de la esencia del bien como lo único que puede ser favorable al hombre; esa comprensión se consigue mediante una meditación seria. El que finalmente la obtiene, no puede desear dañarse a sí mismo. Dañarse, empero, es cosa que sólo puede realmente hacerse cometiendo injusticia, y por ello es mejor sufrir la injusticia que hacerla (Gorg., 469 B C). Ni el triunfo del soberbio ni los sufrimientos del justo pueden hacerle abandonar esa doctrina. Por ello obra él mismo según lo que prescribe su doctrina, y por eso tampoco puede intervenir en la política —en el sentido vulgar de la misma—, precisamente porque "en realidad lucha por la justicia" (Ap., 32 A). Esta convicción no es sólo conocimiento, sino, además, una fuerza: el hombre bueno es más fuerte que el malo, razón por la cual éste no puede inferirle perjuicios reales; pues el perjuicio en bienes externos —incluida la vida— no es uno de esos perjuicios reales (Ap., 29 D). Esta ética socrática descansa en dos columnas fundamenatles: la *autonomía* y la *autarquía*. Es una ética autónoma, pues no brota de la costumbre ni de la ley de la polis, sino de la personal interioridad de Sócrates, de la fuerza de su predisposición ético-espiritual, de su razón. Por eso permite a todo hombre que la examine con su pensamiento racional para comprobar su verdad; el propio Sócrates considera inconmovible esa verdad. Pero su ética descansa también en la *autarquía;* no, cierto, en el sentido externo de un Hipias, esto es, como la capacidad de procurarse todo lo necesario independientemente de los demás; sino en el sentido de la personalidad firme y basada en sí misma y cuya robustez no procede de la comunidad, sino de su propio y más íntimo ser. Esta ética, pues, como la de los sofistas, exige una personalidad fuerte, pero no la del hombre dominador, ansioso de poder y de goces, sino la del hombre moralmente superior, firme en sus principios, situado por encima del término medio. El pensamiento y la acción, el ánimo y la obra, la vida y la muerte de este hombre coinciden en armonía (cfr. Gorg., 482 B C). Y así esa ética socrática, a pesar de su tenso idealismo moral, es totalmente cismundana, inmanente. Vale con

independencia de que exista una vida de ultratumba o no exista; esta última, por lo demás, es una cuestión que Sócrates, a diferencia de Platón, deja sin resolver (Ap. 29 B, 40 C ss.).

Ello no obstante, detrás de esa convicción moral que constituye la base de su pensamiento y con la cual ha discutido con los hombres muchas cuestiones particulares de la vida, tiene Sócrates una *creencia religiosa.* Se trata, por de pronto, de aquella "voz" interior a la que llamaba "demonio", esto es, algo que viene de la divinidad, voz que ha percibido desde niño y que siempre lo pone en guardia cuando está a punto de hacer algo indigno de él; esa voz, en cambio, no le mueve positivamente a nada (Ap., 31 D). Lo más correcto será ver en ese rasgo místico la expresión de una absoluta seguridad instintiva frente a cosas que le son esencialmente extrañas y acciones incompatibles con su ser, en el sentido, por ejemplo, de los versos de Goethe:

Lo que no es cosa vuestra
debéis evitar;
y no podéis hacer
lo que os perturbe dentro.

En todo caso, en este punto de la personalidad de Sócrates hay en obra un elemento irracional, pese al contexto tan racional en general de su pensamiento; y el propio filósofo no ha tenido ningún inconveniente en llamar a la "voz" "divina". A ello se añade una fe en la providencia, la convicción de que "el destino de los hombres buenos no deja indiferentes a los dioses" (Ap., 41 C D). Pero de esa idea no infiere Sócrates, por ejemplo, que los dioses habrían debido salvarlo de la condena, sino más bien la consecuencia contraria de que la muerte no es un mal, sino probablemente un bien (40 C), o, en todo caso, que para él y en ese momento es lo mejor (41 D). De todo ello resulta que, para Sócrates, lo irracional —en el sentido de no razonable—, su fe religiosa, es lo primero y fundamental; sólo con la interpretación de los signos o señales divinas entra en funciones el pensamiento racional, concorde con el entendimiento. Exactamente del mismo modo —y en concordancia con una frase de Heráclito acerca de la naturaleza de las sentencias del oráculo de Delfos (frag. 93)— se comporta Sócrates ante la sentencia de la Pitia, comunicada por Querofonte, según la cual él, Sócrates, es "el más sabio" de los hombres (21 A B).

Sócrates no era pues en modo alguno "ateo" (Ap., 26 C). Ora tanto a Helios (Simp., 220 D) como a Pan (Fedr., 279 B C), y no rechazaba por tanto en bloque la *religión popular;* pero opinaba que lo único que hay que pedir a los dioses es el bien, puesto que los dioses son los que mejor saben lo que es bueno (Jen. Mem., I, 3, 2). Lo que le importaba era pues el contenido de la oración y el ánimo del orante. No establece en su forma de expresarse ninguna diferencia entre "el dios" y "los dioses", como tampoco la hace entre los "dioses del estado" y los demás; evita en todo caso utilizar sus nombres en

fórmulas parecidas a los juramentos (Ap., 21 E). Parece encontrar sobre todo en Apolo rasgos auténticamente divinos. La exhortación de Apolo a conocerse a sí mismos ha sido gran objeto de meditación para Sócrates (Jen. Mem., IV, 2, 24 ss). También considera la mántica recomendable en casos en que el entendimiento humano no consigue ser suficiente para penetrar la situación (Jenofonte Mem., I, 1, 9; Anab., III, 1, 5). Más discutibles le resultaban los sacrificios y las ofrendas, porque rebajan la religión a un "asunto comercial" (Plat. Eut., 14, E) y parecen lanzar sobre los dioses la sospecha de corruptibilidad (Ps.-Plat., Alc., II, 149 E). En todo caso, lo que cuenta no es el valor material de los dones y sacrificios, sino el ánimo del que los ofrece (Jen. Mem., I, 3, 3). Pero dada la tendencia apologética de la literatura socrática que ha llegado hasta nosotros, es perfectamente posible que la crítica de Sócrates a la religión tradicional, y especialmente a sus formas culturales, fuera mucho más radical de lo que hoy podemos comprobar. Está claro en todo caso que Sócrates aspiraba a una interiorización y moralización de la religión griega.

La coincidencia entre la religión y el orden estatal había sido hasta entonces el presupuesto indiscutido de la polis. La filosofía y la sofística ponían esa coincidencia en tela de juicio. La respuesta del orden social fueron los procesos religiosos, basados en el convencimiento de que aquel que toca a la religión pone también en peligro al estado. Pero mientras que en los demás filósofos y sofistas la duda era de naturaleza puramente teorética e intelectual, que no excluía en la práctica un compromiso por lo menos, en Sócrates el *conflicto con el estado* se hace agudo precisamente porque el filósofo se toma en serio la religión —esto es: *su* religión. Sócrates ponía en efecto de manifiesto que el individuo puede decidirse por una religión, más elevada por lo demás, que no coincide con la del estado. El individuo religioso se yergue contra la comunidad religiosa reunida en el estado y le declara la guerra: "Más obedeceré al dios que a vosotros" (Ap., 29 D). Con esa frase proclamaba Sócrates la *autonomía religiosa* del individuo, subrayándola de un modo gigantesco con el sacrificio de su vida. La duración de la influencia de Sócrates se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que el cristianismo naciente, que se encontraba en una situación muy análoga a la suya, recogió su palabra (Hechos, 4, 19; 5, 29). Así se añade la autonomía religiosa a la ética. El reconocimiento de un absoluto supraordinado a la costumbre y al derecho del estado, el reconocimiento de la moralidad y la divinidad, que no son esencialmente más que una cosa, hace de Sócrates el superador de la sofística, pero le lleva también a la ruptura con la polis. Así lo vio Aristófanes y lo presintieron instintivamente la masa y los acusadores del filósofo. La grandeza de Sócrates consiste precisamente en que aquellos tenían razón en este punto.

El tribunal de la polis pronunció la *sentencia de muerte* contra el hombre que había penetrado con la mirada sus insuficiencias y había exigido, basándose en esa penetración, una concepción más generosa, y profunda de la vida, de la piedad y de la justicia, y una reconstrucción del estado (Plat., Gorg., 521 D).

Por ello fue declarado enemigo del pueblo. El mismo reconoció que el conflicto era inevitable y consideró "natural" su muerte por voluntad de la divinidad (Ap., 39 B). Con su muerte selló la veracidad y la unidad de su pensamiento y de su vida, y se convirtió en un modelo para todos los tiempos.

Poco después se hundía la polis; pero en la nueva edad la semilla sembrada por Sócrates produjo centuplicado fruto. Sócrates ha hecho al hombre dueño espiritual de su existencia, enseñándole la ley que alienta en su pecho, el logos, la razón, como norte de su pensamiento y de su conducta. Y así ha dado orientación no sólo a las escuelas que se originan directamente de él, las escuelas "socráticas", sino también a la filosofía helenística, y especialmente a la stoa, para la cual la ética ocupa el foco del interés.

BIBLIOGRAFÍA

BASTIDE, G.: *Le moment historique de Socrate.* París, Alcan, 1939
GIGON, Olof: *Sokrates.* Berna, Dalp, 1947
MAGALHAES-VILHENA, V. de: *Le problème de Socrate.* París, P.U.F., 1952
TOVAR, Antonio: *Vida de Sócrates.* Madrid, Rev. de Occ., 1947
ZUBIRI, X.: *Sócrates y Sabiduría griega* (en "Naturaleza, Historia, Dios". Madrid, 1959[4] 143 ss.)

EL SIGLO IV

Capítulo XIII

CARACTERIZACIÓN GENERAL

El siglo IV llevó todo el desarrollo que había empezado durante el siglo anterior en el terreno político e intelectual hasta una provisoria conclusión detrás de la cual se podían adivinar ya los puntos de partida de nuevas formaciones culturales. La polis, con su dualismo interno y externo, las luchas de partidos entre oligárquicos y demócratas, la contraposición entre Esparta y Atenas, eran motivos históricos que se acercaban a su extinción. Ni la breve hegemonía conquistada por Epaminondas para Tebas, ni el intento de Agesilao, en su lucha contra la hegemonía tebana, de volver a situar a Esparta en cabeza de Grecia, ni la lucha de Atenas contra Filipo de Macedonia, desencadenada por el ardiente patriotismo de Demóstenes, consiguieron evitar el hundimiento de la polis. La derrota de Queronea (338 a. J. C.) significó el final de la ciudad-estado griega, de cuya supervivencia habían desesperado ya filósofos y políticos. También en el Oeste, en Sicilia, la polis había tenido que inclinarse, empezando por Siracusa, ante la monarquía militar de los dos Dionisios, para posibilitar la defensa del helenismo en la isla contra los cartagineses; y el restablecimiento de la libertad por Timoleón sólo la supresión de una constitución política determinada, sino el final de una forma de estado que, en toda tierra en la que se desarrollara el helenismo, había constituido hasta entonces el firme marco de toda la vida social, el marco dentro del cual se producía no sólo la política, sino también la actividad religiosa, artística y literaria del ciudadano griego. Roto este marco, se disolvía la comunidad misma, y empezó lo que ya habían preparado la democracia y la sofística, a saber: la emancipación del individuo. La personalidad individual, entregada a sí misma, tuvo que buscar el modo de instalarse en el mundo.

La nueva educación y formación del hombre fundada por la filosofía y la sofística se creó entonces, con independencia del estado, formas y órganos propios para su actividad, la cual se desarrolló desde entonces ininterrumpidamente generación tras generación. El progresivo retroceso de la poesía ante la prosa en la literatura está en conexión con la instrucción sistemática en la filo-

sofía y la retórica, esto es, con el predominio del ejercicio del entendimiento sobre el ejercicio de la fantasía. La filosofía de viejo estilo siguió viva entre los neopitagóricos del Oeste, en la Italia meridional, no sin conseguir frutos en la persona de Platón y en toda la tradición socrática a través de aquél. La tradición socrática busca por su parte una nueva forma de comunidad humana basada en principios morales: por ese camino llega ya la escuela cínica a los conceptos de cosmopolitismo y de estado universal, aun antes de que los éxitos militares de Alejandro Magno coloquen esa idea de estado universal en el campo de lo posible. Con sus esfuerzos de renovación política, llega Platón poco a poco a una reconstrucción de toda la filosofía, y Aristóteles, con su incomparable universalismo, intenta organizar en su sistema filosófico todo el saber de la época, dando culminación a la investigación de la realidad.

La religión había vivido en tal intrincación con la polis que necesariamente quedó afectada por el hundimiento de ésta. Su culto siguió aparentemente sin conflictos en las antiguas ciudades, que eran ya meras administraciones locales. Pero precisamente por el hecho de aceptar su responsabilidad ante la polis y de someterse a su sentencia, Sócrates había vencido a las leyes de la ciudad-estado, había probado con los hechos que el pensamiento libre no está atado a ningún orden estatal ni a ninguna religión oficial. El pensamiento libre siguió su camino sin curarse de la religión establecida, pasando tácitamente por encima de ella o atacándola abiertamente; en algún momento entró también en artificiosos compromisos con ella. Las artes plásticas siguieron reproduciendo los tipos de héroes y dioses, pero es ya perceptible un ligero desplazamiento desde lo divino hacia lo humano, una especie de laicización del tema religioso; cierto que siguen produciéndose obras de consumada belleza, pero en la concepción de las divinidades representadas la gracia sustituye a la profundidad, la elegancia a la dignidad y lo patético a lo ético.

Entre las ciencias particulares, la historiografía se lanza por nuevos caminos. La retórica la somete a una influencia nociva que tiende a privarla de la sencilla objetividad de lenguaje; por otra parte, bajo la impresión de las grandes transformaciones sufridas, la historiografía atiende a la importancia de las grandes personalidades en el proceso histórico, lo que, a su vez, suscita el interés por la individualidad y provoca la aparición de la biografía en la literatura y la del retrato en la escultura y la pintura.

El siglo IV, a pesar de que en muchos terrenos —como la filosofía y la elocuencia— alcanza verdaderas cimas, tiene el carácter de un período de transición hacia una época nueva. Alejandro Magno determinó con la sumisión del Oriente el horizonte cosmopolita de la nueva época.

BIBLIOGRAFÍA

BURCKHARDT, J.: *Historia de la Cultura griega* (trad. cast.). Barcelona, Iberia, 1954, vol. V, p. 9 y ss.

WEBSTER, T. B. L.: *Greek Art and Literature in fourth Century Athens.* Londres, 1956

Capítulo XIV

LA FILOSOFÍA

Pitagóricos posteriores

Según cuenta Platón en el "Fedón", asistieron a la muerte de Sócrates Simias y Cebes de Tebas, discípulos de Filolao, el cual, junto con Lisis, maestro de Epaminondas, había huido de la catástrofe de la liga pitagórica en la Magna Grecia refugiándose en Tebas. Parece que en su vejez, Filolao, que era natural de Crotona, volvió al sur de Italia y se reunió con la comunidad pitagórica restablecida por Arquitas en Tarento. Filolao era médico, según resulta de un papiro de Londres que expone sus teorías acerca de las causas de las enfermedades. Filolao ve en éstas un exceso o falta de calor o frío que tiene consecuencias dañinas para los humores corporales (sangre, flema, bilis). Con esta teoría puede armonizarse en todo caso la notable teoría del alma que exponen sus discípulos en el "Fedón" (85 E ss.), y según la cual el alma es una "mezcla y armonía" de las sustancias del cuerpo, y perece por tanto con éste. Es pues evidente que Filolao ha abandonado la doctrina pitagórica antigua de la metempsícosis (61 E); este detalle hace sospechosos los fragmentos en dialecto dórico que se han conservado bajo su nombre, pues en ellos aparece la doctrina de la transmigración de las almas (frag. 14). En cambio, seguramente puede atribuírsele con bastante probabilidad la imagen del mundo desarrollada en el "Fedón" (108 C ss.), según la cual la Tierra, que se compara con una pelota —esto es, se piensa esférica— (110 B), flota libremente en el centro del universo rodeada por los demás astros, que giran en torno de ella. Esta concepción era nueva para la Atenas de la época (hacia el 380 a. J. C.), pues la filosofía jónica, desde Tales hasta Demócrito, no conocía la tesis de la esfericidad de la Tierra, sentada por los pitagóricos. Pero nuestro texto no habla de movimiento de la Tierra, cosa digna de tenerse en cuenta. Aparte de eso no sabemos de Filolao más que se servía de la interpretación alegórica de los mitos (Fed., 61 E); Platón nos da un ejemplo de ello en la interpretación del mito de las danaides

(Gorg., 493 A), concebido como alegoría del alma y de la insaciabilidad de los deseos que alientan en ella.

Filolao constituye en esencia una transición entre el pitagorismo antiguo y la nueva comunidad pitagórica reunida en torno a Arquitas de Tarento y a la que Aristóteles da el nombre de "los llamados pitagóricos". Arquitas vivió en Tarento en la primera mitad del siglo IV, gobernó durante mucho tiempo la ciudad y fue siete veces estratega de ella; consiguió cierta estabilidad en la agitada situación política del estado implantando por algún tiempo un régimen de equilibrio social basado en contribuciones de los ricos en favor de los pobres, con público rendimiento de cuentas de la gestión gubernamental, pero sin llegar a adoptar forma democrática plena. Su sistema consistía, por una parte, en mantener la riqueza dentro de ciertos límites, y, por otra, en no dejar que la pobreza llegara a ser miseria; según un principio de igualdad proporcional (Plat. Gorg., 508 A), se graduaban los derechos políticos por el rendimiento individual, con objeto de mantener la armonía del estado (frag. 3). Arquitas propuso también un trato humano para los esclavos, y dio buen ejemplo él mismo comiendo junto con los suyos y tratando también a sus hijos. Su pleno autodominio, hasta la última de sus palabras, y su plena superioridad sobre todo placer de los sentidos han sido objeto de antigua admiración. Pero al margen de su actividad política práctica, Arquitas se dedicó también a la filosofía y a la ciencia, especialmente a la matemática, la mecánica, la acústica y la astronomía; expuso los resultados de sus investigaciones en numerosos escritos. Según él la sustancia de las cosas consiste en la concreta unidad de la forma *(eidos)* y la materia. La fuerza originaria que todo lo mueve, y a la que da el nombre de energía, constituye en cuerpos a la materia de los elementos. Del mismo modo que su concepción ponía la materia en eterno movimiento y cambio permanente, también en la matemática ha introducido la geometría del movimiento, concibiendo la línea matemática como la trayectoria de un punto que se mueve. El movimiento era, pues, para él, la esencia de la realidad. Es posible que procedan de sus doctrinas la definición platónica del alma como aquello que está dotado de movimiento propio (Fed., 245 C D) y la concepción del carácter animado de los astros, causa de su movimiento.

Pueden en todo caso atribuirse a Arquitas y a su círculo los progresos manifiestos en el desarrollo de la imagen astronómica del mundo en la escuela pitagórica. Entre esos progresos hay que contar los primeros intentos de explicarse los fenómenos celestes por el movimiento de la Tierra en torno de su eje, y no por la revolución de la bóveda celeste; estos intentos se atribuyen a los pitagóricos Hicetas y Ecfantos de Siracusa. Aún daba un paso más el *sistema astronómico* atribuido con evidente error a Filolao en los últimos tiempos de la Antigüedad y que Aristóteles (De coelo, II, 13) había atribuido simplemente a "los llamados pitagóricos"; según ese sistema diez "esferas" giran en torno de un "fuego central"; esas esferas giratorias son el Sol, la Luna, la Tierra, los cinco planetas, la esfera de las estrellas fijas y la de la "Antitierra", evidentemente

inventada para completar la decena sagrada, y que nos resulta invisible porque vivimos en la parte de la esfera terrestre contrapuesta a ella. La audaz innovación de esta teoría consiste en la eliminación de la idea tradicional —aún admitida por Platón en el "Fedón"— de que la Tierra se encuentra inmóvil en el centro del universo; la nueva concepción le atribuye en cambio un movimiento circular, con todos los demás astros, en torno de un centro del universo que nos es invisible. Como el "Fedón" de Platón está escrito hacia el 380 y este filósofo no parece tener una vaga alusión a la posible falsedad de las concepciones tradicionales hasta la época de las "Leyes" (VII, 822 A), escritas poco antes de su muerte (347), puede suponerse que la nueva teoría ha surgido después del año 380 y no mucho antes de la mitad del siglo. El sentido del oscuro texto de las "Leyes" al que aludimos queda aclarado por la explicación de Plutarco (Numa, 11; Quaest. Plat., 8, 1) según la cual el viejo Platón no colocaba ya a la Tierra en el centro del universo.

El mérito principal de estos "llamados pitagóricos" se encuentra pues en el terreno de la astronomía. Han dado así impulso al ulterior tratamiento de los problemas astronómicos por Platón y sus discípulos, así como por otros investigadores de los que hablaremos más adelante. Platón estuvo en contacto personal con Arquitas durante sus viajes a Sicilia (Carta VII, 338 C). Aquella fusión de filósofo y estadista en la misma persona tenía que ser para Platón el prototipo óptimo. Todavía tres siglos más tarde, Horacio (Carm., I, 28) ha levantado un monumento poético al gran tarentino.

Platón y la Academia antigua

Según su propia confesión (Carta VII, 324 B ss.), Platón, de acuerdo con las esperanzas de su aristocrática familia, dispuesta a allanarle el camino en este sentido, quiso primero hacer carrera política; una observación de la "República" (Politeia, VI, 494) nos permite aún adivinar lo profunda que fue la lucha interna y externa que sostuvo antes de abandonar aquel proyecto. Dos experiencias muy radicales le movieron de todos modos a hacerlo. La primera fue el encuentro con Sócrates, al que conoció cuando tenía veinte años y por el que sacrificó también sus intentos poéticos, quemando sus tragedias en vez de presentarlas al arconte para su representación. Sócrates debió de abrirle también los ojos sobre los peligros morales de la actividad política; decenios después ha dejado Platón en el discurso de Alcibíades en el "Banquete" (Simp., 215 B ss.) un testimonio conmovedor de la impresión inmensa que le hizo aquel hombre asombroso. La experiencia confirmó las advertencias de Sócrates: ni la tiranía de los treinta oligarcas que intentaron terminar con la democracia decadente ni la restauración del régimen democrático consiguieron sanar al estado enfermo. La restaurada democracia se mostró impotente para ello precisamente al mancharse con la muerte de Sócrates. Y esta fue la segunda experiencia decisiva para la

vida y el espíritu de Platón. Ella le llevó al convencimiento de que "sólo la verdadera filosofía permite descubrir la justicia en la vida pública y en la vida privada, y que la desgracia del género humano no terminará hasta que el linaje de los filósofos justos y verdaderos llegue al gobierno de los estados, o los gobernantes de los estados se conviertan en verdaderos filósofos por divina disposición".[1] La tarea que se impuso desde entonces Platón fue por consiguiente la de convertirse en un reformador social de gran estilo, acaso según el ejemplo de Solón, que era uno de sus antepasados. Y ¿por qué había de ser imposible la empresa? Durante su primer viaje a Sicilia (390-388) había visto en Tarento un tal estado basado en principios morales, dirigido por una destacada personalidad, descollante como estadista y como pensador, y que representaba y encarnaba el antiguo ideal griego del sabio que reúne en sí el conocimiento y la acción práctica. Arquitas fue el que le introdujo en la corte de Siracusa, donde hizo amistad con Dión, el cuñado de Dionisio I; Dión resultó accesible a sus ideas. Así parecía ofrecérsele la posibilidad de realizar una comunidad política basada en el espíritu de la moralidad socrática; la influencia de Dión debía facilitar la empresa. Las amargas decepciones sufridas por Platón en esos intentos que culminaron con el asesinato de Dión en 353, le obligaron finalmente a renunciar a la realización de sus ideales y a limitarse a su actividad de maestro y escritor filosófico. Pero sus dos últimos escritos de política —el "Político" y las "Leyes"— redactados en la última época de su vida, prueban que no perdió nunca de vista lo que había considerado como su tarea vital.[2]

En su búsqueda de una nueva forma de comunidad estatal, Platón deseaba conseguir algo que no había existido en Grecia hasta entonces y cuya falta había sido ya notada por Sócrates: una *educación popular* sistemática. Como la religión griega era esencialmente un culto y no conocía la autoridad de ningún texto sagrado que con sus mandamientos pudiera establecer una regulación moral de la vida, habían sido hasta entonces los poetas, y especialmente Homero, los educadores del pueblo (Politeia, X, 606 E). Luego la sofística había tomado en sus manos la educación de la juventud, pero sin más objetivo que el de capacitarla para la vida práctica, para la vida pública especialmente, mediante un adiestramiento intelectual, y sin afectar para nada con ello a los fundamentos de la política corriente, Platón no consideró adecuado ese camino de la sofística y se adentró por el de la socrática, único que según pensaba podía llevarle a la meta. Había que realizar una empresa integradora: la actuación política y la lucha por la justicia no podían seguir siendo actividades sepa-

1. Esta idea se encuentra precisamente en el centro de la "República" (Polit., V, 473 D).

2. Quiero expresar de nuevo claramente que en lo que sigue no me propongo ofrecer una exposición completa de la filosofía platónica (cfr. Prólogo); para una tal exposición remito a la que he publicado en la 13.ª edición del *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* de Eduard Zeller, pp. 140 ss. (1928), así como a los textos platónicos de mi edición, Platon, *Hauptwerke*, Kröners Taschenausgabe, vol. 69.

radas como hasta entonces (Ap., 32 A), sino que trabajar para el estado y realizar la justicia debían ser una y la misma cosa. En este nuevo sentido de la política había sido Sócrates el único político verdadero (Gorg., 521 D). Pero para conseguir políticos así lo primero que había que hacer era educarlos, y educar al pueblo a someterse voluntariamente a ellos. Para ello hacía falta, según el principio socrático, especialistas, y el problema especial que debían dominar los gobernantes del pueblo era nada menos que el de la verdad y la justicia. Por ello su elección requiere la más rigurosa selección, y la preparación para su misión de dirigentes requiere la instrucción y la formación más sólidas.

Según tardía expresión suya (Sofista, 246 A), Platón llevaba a cabo en su filosofía una "gigantomaquia en torno al ser". Intentaba resolver la contradicción entre el eterno devenir y perecer de Heráclito y el ser inmutable de Parménides atribuyendo aquél al mundo de la materia y éste al mundo de las ideas. Platón llegó a la doctrina de las ideas siguiendo a Sócrates, buscando ante todo en el terreno moral un absoluto que fuera a la vez inmutable objeto del conocimiento y firme norma de la conducta. Lo halló en las ideas de lo bueno, lo justo, lo piadoso, lo verdadero, lo hermoso, etc. Las primeras manifestaciones fundamentales de esta doctrina se encuentran en el "Gorgias" (497 E, 503 E, 506 D E). Esta intuición conseguida en el ámbito de lo anímico-espiritual se amplía luego hasta constituir una contemplación general del mundo entero: al igual que el hombre individual no es bueno sino por y en la medida en que alienta en él la idea del bien, o su conducta no es buena sino porque "participa" de la idea del bien, o un objeto particular de la naturaleza o del arte, una flor, un animal, un hombre, una construcción, una estatua o una pintura no son hermosos más que en la medida en que participan de la idea de lo bello, así todos los seres individuales en general no reciben su ser sino de las ideas correspondientes: el hombre de la idea de lo humano, el animal de la idea de lo animal, etc. Dicho brevemente: Platón ha encontrado lo que buscaba Sócrates: lo general, el concepto. Pero lo característico es que Platón no atribuye realidad, ser verdadero, más que a esos conceptos que "abstraemos", esto es, "sacamos" de las cosas. Como gráficamente expone la alegoría de la caverna al comienzo del libro VII de la "República", el mundo que conocen los sentidos no es más que una turbia sombra del mundo eterno de las puras ideas, aprehensible sólo con el pensamiento. La consideración de Platón atiende sólo a este mundo, y en él ve reinar, en la cima de la pirámide de las ideas, a la idea del Bien, fuente de todo ser y de todo pensamiento, que es el absoluto, la divinidad y, como tal, se encuentra incluso "más allá del ser" (Politeia, VI, 509 B). La investigación del perceptible mundo terreno, la ciencia de la naturaleza y la historia, son siempre para Platón ocupaciones marginales, y sólo en su vejez se decide a dar en el "Timeo" un conspecto de física, movido probablemente por el gran éxito del atomismo después de la formulación que le dio Demócrito, el verdadero antípoda de Platón. Es, por lo demás, característico que el filósofo ponga la exposición de la física del "Timeo" en boca de un pitagórico. Platón subraya

al hacerlo, de un modo explícito, que esa teoría física es para él sólo una hipótesis, una "doctrina probable" (Tim., 29 C D). Pues en el fondo considera que la naturaleza es ininvestigable, como ya pensaba Sócrates, y rechaza por principio el método empírico, y aún más el experimento (Tim., 68 D). La escasa valoración del mundo físico por Platón, debida a que la materia es para él "el no ente", esto es, lo no duradero, sino afectado siempre por el continuo cambio del devenir y el perecer, se expresa también en su concepción del *hombre.* Tampoco en éste importa más que el alma invisible: ella es lo único eterno en el hombre; existió antes del nacimiento y subsistirá después de la muerte. Platón recoge plenamente en este terreno el dualismo órfico-pitagórico en la forma de la doctrina de la metempsícosis. Por ello, para los filósofos verdaderos y justos la vida terrena no es más que una ejercitación en la separación del alma del cuerpo, que luego se producirá plenamente en la muerte: una "preparación para la muerte" (Fed., 67 D E). La importancia que en la "República" da Platón a la gimnasia no debe engañar acerca de la seriedad de aquella doctrina, pues el objetivo de la gimnasia no es para Platón el cuidado y el endurecimiento del cuerpo como tal, sino la disciplina de éste, no para robustecer sus aspiraciones, sino para limitarlas en provecho del alma y de sus tareas espirituales y morales (Politeia, 403 C ss.).

Pero hay dos ciencias que merecen profundización y hasta son imprescindibles como introducción a los conocimientos supremos y últimos: la matemática y la astronomía. Pues la *matemática* se ocupa de representaciones abstractas, no sensibles. El número, en el que los pitagóricos creyeron reconocer la esencia de todas las cosas, es lo más abstracto que puede pensarse; y los principios de la geometría no se refieren a los puntos, líneas y superficies perceptibles por los sentidos, sino sólo a las "formas" *(eide)* exclusivamente aprehensibles por el pensamiento. La *astronomía,* por su parte, no se ocupa de cuerpos terrestres, sino de seres celestes. Pues los astros, según debe inferirse por su automovimiento, están animados, son "los dioses visibles", y la regularidad de su movimiento y la posibilidad del cálculo previo de éste no es prueba de una mecánica del mundo de los astros, sino del hecho de que, como en todas partes, también en el cielo la esencia de las cosas es la idea. Hay que instruir a los futuros gobernantes en estas dos ciencias, introductorias a la doctrina de las ideas o dialéctica, así como también en la *música,* igualmente basada en ritmos y armonías matemáticamente calculables. Con esa educación aprenderán a reconocer la esencia de las cosas.

Dada la estrecha intrincación de religión y estado en la polis griega, no puede soslayarse la cuestión de la importancia de la religión en el estado. Platón la trata detalladamente. Su *actitud ante la religión* no es inequívoca, ni ha sido la misma durante toda su vida. Está empero fuera de toda duda que la religión popular, tal como la exponían los poetas en sus mitos desde los tiempos de Homero y Hesíodo, no le satisfacía. Ya en el "Eutifronte", que discute la esencia de la piedad, rechaza Platón algunos mitos como indignos de los dioses; por

ejemplo, el encadenamiento de Cronos por Zeus y todas las luchas, hostilidades y litigios entre los dioses, como la gigantomaquia que solía representarse entretejida en el peplo de Atenea (6 A-C). Pero también la concepción popular de la veneración de los dioses, el punto de vista del *do ut des* en la oración y en el sacrificio, es objeto de hiriente sarcasmo, y caracterizada como "asunto de comercio" (14 E), siguiendo seguramente inspiraciones de Sócrates. En la "República" (Politeia, II, 377 D ss.) da además Platón una crítica básica de la religión tradicional. Los mitos de Homero y Hesíodo acerca de los dioses y de los héroes son falsos, "engañosos". Entre ellos se cuentan, por ejemplo, las historias de Urano y Cronos, "que los dioses luchan contra dioses, forjan planes los unos contra los otros y tienen litigios entre ellos; pues eso es falso". Hay que incluir además entre esos mitos recusables las gigantomaquias, el encadenamiento de Hera por su hijo, la narración según la cual Hefesto fue violentamente expulsado del cielo por su padre (Zeus) por haber querido defender a su madre de los golpes maritales, y todas las luchas entre dioses que relata Homero. Nada de todo eso puede permitirse en el estado, "haya sido escrito con segunda intención o no" (378 D). Con esto, cosa realmente notable, se rechaza también la interpretación alegórica del mito, que había servido a Teágenes de Regio para intentar defender a Homero de los ataques de Jenófanes; tampoco admite Platón la interpretación racionalista de los hechos maravillosos del mito, aplicada ya por Antístenes (Fedr., 229 B ss.). Como motivo para la recusación de los mitos expone Platón que son falsos, que no se puede educar a los ciudadanos en la armonía contándoles litigios entre los dioses, y que la divinidad es sólo causa del bien, y no del mal, verdad con la cual son incompatibles el mito de las dos urnas que se encuentran ante el umbral de Zeus y de las cuales toma bienes y males para repartirlos (Il., 24, 527 ss.), y la ruptura del tratado entre aqueos y troyanos (Il., 4, 86 ss.), promovido por Atenea (379 A ss.). Con estos principios es imposible armonizar tampoco la tragedia de Esquilo, ni su Orestíada, ni sus obras que tratan el ciclo de leyendas troyanas, ni su "Níobe", en la que dice (frag. 156) que Dios hace culpables a los hombres cuando quiere destruir una casa. Tan recusables como esos mitos acerca de los dioses olímpicos son las representaciones que los poetas —también con Homero en cabeza— han dado de la muerte y del Hades, por ejemplo en la Nekyia de la Odisea (XI). Pues el hombre libre no debe tener miedo a la muerte, y esas narraciones son un verdadero obstáculo para la educación en el valor. Lo mismo puede decirse de la representación de lamentos de héroes, como Aquiles, o incluso de lamentos de divinidades, como los de Tetis y Zeus (III, 386 A ss.). Pero también lo contrario del lamento, la risa, es un escándalo ya en hombres destacados y prestigiosos, y plenamente intolerable en los dioses; ahora bien, Homero permite que los dioses prorrumpan en "interminables carcajadas" (398 A). Estas representaciones antropomórficas de los dioses no corresponden a la verdad. En realidad "Dios es sencillo y veraz en la palabra y el hecho; no tiene metamorfosis ni engaña a los demás, ni mediante palabras ni por el envío

de señales, ni en la vigilia ni en el sueño" (II, 382 E). Y así llega Platón, en el último libro de la "República", cuando vuelve al examen de las artes imitativas desde otro punto de vista, a la conclusión de que no admitirá en su estado a Homero, ni a la tragedia ni a la comedia, sino sólo "himnos a los dioses y apologías de hombres excelentes" (X, 607 A). Dura decisión para un filósofo provisto él mismo de verdadero talento artístico y poético; pero no puede ser de otra manera: "Pues la razón *(lógos)* nos ha vencido; y no sería de conciencia *(hósion)* abandonar lo que nos resulta verdadero" (607 C).

Podría pensarse que no cabe ruptura más completa con la religión tradicional y con la poesía mítica. Pero no es ésta la última palabra de Platón. El conoce tan perfectamente como el sofista Gorgias la fuerza fascinadora y sugestiva del discurso de estilo riguroso o libre (Gorg., 501 D ss.), y sabe que esa fuerza puede utilizarse tanto en bien cuanto en mal sentido. Lo mismo ocurre con los mitos: por su contenido pueden obrar dañina o útilmente. Por eso hay que vigilar su uso: del mismo modo que sólo el médico, y no el lego, puede utilizar en sus medicinas sustancias venenosas, así también en el estado pueden servirse exclusivamente los gobernantes "del engaño para el bien del estado, ya se trate de engañar al enemigo, ya de engañar a los propios ciudadanos" (Politeia, III, 389 B). Tal es el caso cuando un mito resulta útil para la educación del pueblo, esto es, para los intereses del estado. Hay incluso que inventar tales engaños útiles, como hace el mismo Platón con aquel mito de los metales, (oro, plata, bronce, hierro) que recomienda hacer creer al pueblo para imponer la despiadada selección de los individuos superiores que han de situarse en los puestos de gobierno, o bien para el rebajamiento de gobernantes indeseables. (III, 414 B ss.). También en otros casos, para conseguir objetivos eugenésicos, por ejemplo, se servirán los gobernantes de este "engaño justificado" útil a los ciudadanos (V, 458, E, ss.), celebrando "bodas sagradas". Esta teoría del engaño del pueblo es la clave de la comprensión del *compromiso platónico con la religión tradicional,* compromiso cada vez más patente en las obras de la vejez del filósofo, y especialmente en las "Leyes". Es posible que haya contribuido también a ello una nueva visión más valorativa de lo irracional, alcanzada por Platón en sus últimos años y ya incipiente en la discusión de las diversas formas del entusiasmo en el "Fedro" (244 A ss.). A ello se añade la fe de Platón en el carácter divino de los astros, a la que ya hemos aludido (Tim., 38 C ss.; 40 B ss.), y aunque el creador del mundo, el "Demiurgo" (29 A), sea intencionado invento de Platón, mito justificado, es seria creencia suya la de que el mundo es una "idea divina" (34 A), producido y formado en verdad por la providencia de Dios (30 B C). Por último, Platón está convencido de que el conocimiento filosófico de Dios y del mundo estará reservado siempre a una ínfima minoría de espíritus elegidos (28 C), mientras que, por otra parte, es imposible educar al pueblo sin religión. Con todo ello se explica la posición de Platón en las "Leyes", muy diversa de la que asumió en la "República" y mucho más próxima de la religión popular. Como motivo de actitud en las "Leyes" podría ponerse la

tan citada frase de un rey alemán del siglo XIX: "Hay que mantener al pueblo en la religión". Ningún legislador prudente, nos dice ahora el viejo Platón, modificará en lo más mínimo los usos religiosos existentes, sobre todo si éstos han encontrado aprobación de los oráculos de Delfos, Dodona o Zeus Amón en Egipto (V, 738 C). Platón se aplica entonces a formular un sentido razonable para la veneración de las imágenes: "Creemos que los dioses vivos nos agradecerán con su benevolencia y su gracia que veneremos sus imágenes inanimadas" (XI, 931, A). El culto entero, con sus oraciones, sahumerios, ofrendas y sacrificios, no es sólo admisible, sino imprescindible para una vida feliz, pues es una veneración del bien. Cierto que todo ello tiene que proceder de un corazón puro y piadoso (IV, 715, D E). La oración, especialmente, no debe pedir nada injusto (VII, 801 B); pues los dioses son inaccesibles al mal e insobornables (X, 905 D E). También se recomiendan las tradicionales fiestas religiosas, con sus danzas y canciones (II, 664 C). Pues "por su naturaleza es el dios digno de todo tipo de alegre celo" (VII, 803 C). Si ya en la "República" había reconocido a algunos mitos un cierto contenido verdadero, y había aceptado su utilización para la educación cuando tenían un contenido útil, en las "Leyes" insiste en esa doctrina (VII, 811. C ss.) y alude incluso insistentemente al mito (Politeia, III, 414 E ss.) del diverso contenido de las almas de los hombres (cfr. también VIII, 546 E s.), mito que declara verdadero (Leyes, I, 645 A B).

Visto esto no sorprende que en el "Timeo" (40 D E) conceda incluso a los dioses homérico-hesiódicos con todas sus "genealogías" una cierta "verosimilitud", con la curiosa fundamentación de que los hombres de la época heroica, que eran descendientes de los dioses, tienen que haber conocido a sus progenitores y antepasados, y, por tanto, merecen confianza. En las "Leyes" pasa, pues, Platón, a una versión depurada de la religión tradicional y popular, la cual debe sostenerse como autoridad ilimitada para la masa, aunque el sabio estadista conozca claramente su carácter meramente simbólico. Se trata, en el fondo, de la misma actitud asumida en tiempos más recientes por Hegel respecto de la religión: para el pueblo, la concepción mítico-imaginativa; para el filósofo, la realidad aferrada en el concepto; para ambos la misma verdad. Y tanto en el caso de Platón como en el de Hegel, lo que está debajo de la teoría es la doctrina del "pío fraude" de Gorgias y Critias. Sobre esa base pasa Platón a una lucha teorética violenta contra el ateísmo (Leyes, X, 898 E ss.), y, además, a la lucha concreta y material contra el mismo en el estado, lucha que considera imprescindible para el mantenimiento de la integridad de éste, y para la realización de la cual establece determinadas medidas (Leyes, X, 907 D ss.). Los "sin dios" serán por de pronto encarcelados por los guardianes de las leyes y castigados con pena de prisión. Si se prolonga su contumacia, la pena será la de muerte. La investigación y la sentencia son competencias de un "tribunal nocturno" establecido exclusivamente para la persecución de los "sin dios". Así vemos al pensador que en su juventud contempló con melancolía la ejecución

de Sócrates y que dio luego a su discurso de defensa forma inmortal, lanzarse en su vejez por el camino de la violencia contra el pensamiento libre.

Ya a la vuelta de su primer viaje a Sicilia (388 a. J. C.) había fundado Platón en los terrenos del héroe Academo la institución que recibó el nombre de *Academia,* primera escuela griega de filosofía propiamente organizada y que durante casi un milenio, hasta su supresión por Justiniano (529 de nuestra era), fue el seminario del platonismo y de sus transformaciones en el curso de los siglos. En esta institución cobró forma más firme el prototipo de la liga pitagórica. La Academia platónica no era una organización científica como las academias modernas que toman su nombre de ella. El gran fragmento del cómico contemporáneo Epicrates (frag. 11) nos permite la afirmación contraria.[3] El fragmento nos muestra a discípulos de Platón —Espeusipo entre ellos— clasificando plantas y animales; pero no se trata de investigación botánica o zoológica, ni menos aún biológica general; esos ejercicios no servían más que para hallar parecidos entre las diversas especies, como los reunidos por Espeusipo en su escrito sobre los "Parecidos" o "Analogías", del cual se han conservado algunos restos;[4] esta operación, a su vez, servía para las dicotomías y determinaciones conceptuales del tipo desarrollado por Platón mismo en el "Sofista".

La Academia era más bien una comunidad religiosa dedicada a las Musas y con la finalidad de filosofar en común. Maestros y discípulos vivían juntos en casas dispersas por el jardín; a primera hora de la mañana el silbido de un reloj despertador inventado por Platón les llamaba a todos a las lecciones y discusiones. Pero también en ocasiones alegres *(simposia)* se cultivaba la noble sociedad, para lo cual los miembros pagaban contribuciones mensuales. Lo principal era la introducción a la filosofía especulativa. De todas las ciencias particulares se cultivaban sólo la *matemática* y la *astronomía,* que eran las únicas que Platón consideraba imprescindibles para aquella introducción; en ellas se consiguieron resultados considerables. TEETETO, discípulo de Platón, que cayó el año 369 antes de Jesucristo en Corinto en lucha contra los espartanos y al que su maestro ha dedicado un diálogo de tema epistemológico, fundó la *estereometría* por la vía de una ulterior elaboración de la matemática pitagórica. A los tres cuerpos regulares conocidos por los pitagóricos —cubo, tetraedro y dodecaedro— añadió la construcción del octaedro y la del icosaedro. Su escrito al respecto llevaba el título de "Acerca de las cinco formas", las cuales han sido posteriormente conocidas como "los cinco cuerpos platónicos". Un extracto del libro se encuentra en el "Timeo" (53 C. ss.), y también se han recogido resultados suyos en el libro XIII de los "Elementos" de Euclides. Así consiguió Teeteto un final provisional de aquella teoría con la cual aún estaba muy descontento Platón en la "República" (VII, 528 A ss.). En la *astronomía,* y basándose

3. En Ateneo, II, 59 D ss.; Com. Att. Frag. ed. Kock II, p. 287.
4. Cfr. mis *Sokratiker* (1922), pp. 51, 195.

en los estudios de los pitagóricos posteriores, Platón planteó la tarea de explicar los movimientos de los planetas como resultados de movimientos circulares y regulares, partiendo del convencimiento de que los divinos astros sólo podían describir en su trayectoria la forma más perfecta, la circunferencia. Los esfuerzos por resolver aquel problema produjeron dos hipótesis astronómicas que suponen un progreso considerable respecto del sistema de Filolao. EUDOXO de Cnido mantuvo a la Tierra en el centro del universo, pero la concibió moviénse alrededor de su eje y rodeada por los cinco planetas, el Sol y la Luna que giran en torno de ella con un complicado sistema de veintiséis esferas. Mucho más sencilla era la hipótesis de HERÁCLIDES del Ponto, la hipótesis renovada en la edad moderna por Tycho Brahe —según la cual Mercurio y Venus se mueven alrededor del Sol, mientras que éste y los demás planetas giran en torno de la Tierra. Según una información de Simplicio,[5] Heráclides habría tomado en consideración, como posibilidad al menos, el sistema heliocéntrico de Copérnico, explicando las regresiones aparentes de los planetas por el movimiento de la Tierra y de todos los demás planetas alrededor del Sol, inmóvil.

Mientras en esos hombres siguió vivo el espíritu científico de Platón, el rasgo místico del carácter de éste alentó en los dos jefes de la Academia que le sucedieron: su sobrino ESPEUSIPO, que se perdió en una estéril mística de los números, y JENÓCRATES de Calcedonia, que se lanzó por la peligrosa vía de una demonización de la religión griega. El espíritu socrático se manifestaba del modo más vivo en el académico CRÁNTOR, de cuyo célebre escrito "Acerca del sufrimiento" tomaron materiales Cicerón y Plutarco. Contra las miserias y los dolores de la vida aconsejaba Crántor no la artificial apatía de la Stoa ni un pesimismo paralizador, sino, según el principio auténticamente griego de "tener ánimo inmortal", el reconocimiento del dolor como elemento integrante de la vida terrena, de cuya necesidad se desprende una racional moderación en el luto y la tristeza; en este contexto contempla Crántor la posibilidad de una supervivencia después de la muerte. Este escrito fue la primera de las numerosas "Consolaciones" que por Cicerón, Séneca y Plutarco llevan al final de la Antigüedad hasta la célebre "Consolación por la filosofía" de Boecio. Todas ellas comparten la idea de que el hombre tiene en su razón la fuerza necesaria para superar el dolor. El propio Crántor presupone a la Stoa y se encuentra así en los comienzos del período helenístico.

La *filosofía de Platón* es un gran intento de enlazar lo racional con lo irracional, lo sensitivo con lo suprasensitivo, lo perecedero con lo imperecedero, lo temporal con lo eterno, lo terreno con lo celeste y lo humano con lo divino. Platón descubre la respuesta a la pregunta definitoria de Sócrates al dar con lo general, con los conceptos, pero los hipostatiza en ideas eternas y da lugar así a un completo desdoblamiento del mundo, un dualismo que, en contraposi-

5. Commentarii in Aristotelem Graeca, ed. por la Academia de las Ciencias de Berlín, vol. IX, p. 292.

ción con las originarias concepciones griegas, reconoce el ser verdadero sólo en las ideas invisibles, mientras condena el mundo visible a la condición de inconsistente juego de sombras. De aquí su apartamiento de la naturaleza, mundo inconstante de la caducidad, conocer el cual no es posible ni vale la pena; sólo los astros eternos, que en realidad son seres divinos y cuya forma de existencia es aprehensible por el pensamiento matemático, constituyen un objeto digno de la investigación. Como Schiller, Platón ve en la belleza el punto de contacto de lo suprasensible con lo sensible (Simposion) —en la belleza del mundo como organismo vivo movido por el alma cósmica, y en la belleza externa e interna del hombre, esto es, en la forma física y anímica (Politeia, III, 402 D). Platón encuentra el absoluto en la ética, pero no cree poder imponerlo sin un profundo desprecio de todos los seres y valores terrenos. Pues en el mundo y en el hombre el alma se ha unido con la materia, con el "no ente", y ha perdido así su perfección. Para explicar la presencia del mal en el mundo recurre, por último, Platón a introducir un alma del mundo mala (Leyes, X, 896 E; 898 C); y por lo que hace al ser del hombre acepta una interpretación de la mística órfico-pitagórica del alma, según la cual la vida terrestre es un castigo, y el cuerpo no es el instrumento del alma, sino su "cadena", su "prisión", incluso su "sepulcro", del cual no se libera sino con la muerte. Y así es el filosofar una preparación de la muerte (Fedón). Platón quiere fundar el estado en la justicia. Pero también aquí se le desplaza el centro de gravedad —como en todo lo que hace referencia al ser del hombre— desde lo temporal a lo eterno, del más acá al más allá. Propiamente "las cosas de los hombres no valen mucho la pena, pero no hay más remedio que preocuparse de ellas" (Leyes, VII, 803 B). Gobernar es siempre un sacrificio. La política en sentido corriente está manchada por lo terreno; la obra de los grandes estadistas de Atenas —Milcíades, Temístocles, Cimón y Pericles— es para Platón mera fruslería (Gorgias, 519 A). Su estado, del que queda desterrada la gran poesía, tiene que educar a los ciudadanos, como se desprende de los mitos finales del "Gorgias" y de la "República", de tal modo que pueden sostenerse ante el tribunal del más allá, y se convierte así casi en una iglesia. Así en Platón "la gota extranjera en la sangre griega", [6] la inclinación a la mística, atraviesa en todo momento el pensamiento racional, lo penetra y lo aparta del camino de la investigación empírica para llevarlo a la especulación que se complace en alturas supraterrenas. Mientras que el pensamiento genuinamente griego es absolutamente monista, Platón se queda, como Empédocles, en la dualidad de Dios y mundo, espíritu y materia, alma y cuerpo, cismundaneidad y más allá; así preso, entra Platón en conflicto con los valores supremos de la cultura griega. El elemento místico de su filosofía sigue obrando en sus primeros sucesores y se convertirá siglos más tarde, en el neoplatonismo, en la fuerza que lo domina todo. La segunda Academia, y aún más la tercera, se ocupan casi exclusivamente de cuestiones epis-

6. E. Rohde, "Die Religion der Griechen", en *Kleine Schriften*, II, p. 338.

temológicas. Pero su más grande discípulo inmediato —y el único congenial con el maestro—, Aristóteles, consideró como tarea suya el refundir en formas nuevas lo que fuera salvable del platonismo y salvarlo así para la posteridad.

Aristóteles y los comienzos del Perípato

Teofrasto

Con Aristóteles alcanza su culminación la orientación de la vida espiritual griega que había empezado con Tales, esto es, la progresiva represión del mundo de las representaciones míticas por la consideración reflexiva y empírica del mundo y de la vida; pero no sólo de los filósofos jonios le llegan lazos a Aristóteles, sino también directamente de la sofística, por encima de Sócrates y Platón. Ello no obstante, también la lógica despiadada y el idealismo ético de Sócrates han influido en Aristóteles a través de Platón, a pesar de la lejanía de los dos personajes; sobre esa base se ha levantado Aristóteles hasta la altura de un pensamiento y una investigación plenamente independientes. Pues con su espíritu universal abraza Aristóteles el entero saber de su tiempo. Es para mucho tiempo el hombre que consuma numerosas ciencias particulares; pero también es, a la vez, el fundador de otras; y no ha cumplido esa labor al modo del *polihistor* que acumula sin orden ni concierto una suma de conocimientos particulares, sino que la totalidad del saber constituye en él un organismo cerrado y vertebrado por sus principios metafísicos. La unidad del cosmos corresponde a la unidad del conocimiento. Aristóteles no es sólo el continuador de Platón, sino que, a pesar de toda la piedad con que respeta a su maestro, lleva a cabo una penetrante crítica de la doctrina central de éste, la teoría de las ideas; la hazaña genial de Aristóteles consiste en haber suprimido la existencia trascendente de las ideas y haber introducido el "eidos" en la naturaleza como principio inmanente de la forma. Así ha encontrado Aristóteles el camino hacia el mundo real. Como descendiente que era de una antigua familia de médicos de Estagira (en la península calcídica, cerca de la frontera macedónica), Aristóteles tenía una mentalidad muy diversa de la de Platón. Mientras que el pensamiento platónico se orienta predominantemente hacia el ser suprasensible, frente al cual pasa a segundo término el mundo del devenir y del perecer, Aristóteles vuelve a colocarse firmemente con los pies en el suelo, "en la Tierra duradera, de hermosa forma esférica", sin olvidar por ello el mundo de los valores eternos; y mientras que Platón, movido por el entusiasmo, hace que su pensamiento se levante hasta un "espacio suprasensible", Aristóteles es siempre, incluso en su pensamiento especulativo, el sobrio observador e investigador que concede siempre a la experiencia sus derechos propios. Este robusto sentido de la realidad

beneficia a su investigación científico-natural y da también más relación con la vida a su pensamiento en el terreno de la filosofía de la cultura.[1]

El parentesco de Aristóteles con el pensamiento presocrático se manifiesta de modo especialmente claro en su *concepto de la divinidad*, el cual no es propiamente más que un postulado de su física. Convencido de la eternidad y de la indestructibilidad del mundo, Aristóteles no necesita ningún Creador; pero el movimiento de los cuerpos celestes y la vida en la Tierra exigen una explicación, exigen una respuesta a la pregunta que inquiere por la última causa. Al igual que Anaxágoras, el filósofo jonio al que más apreció, Aristóteles ve esa causa en "el primer motor" o moviente, el cual no es a su vez movido por nada y constituye la causa del mundo y de su orden. Como Anaxágoras, da a esa última causa de todos los fenómenos el nombre de "Espíritu" *(nous;* propiamente, "capacidad o fuerza del pensamiento"). El nous flota como forma pura más allá del mundo material, sin mezclarse con él, aunque lo mueve "como el objeto amado mueve al amante", esto es, no de un modo mecánico, sino dinámicamente. El primer motor es una unidad; pues también de lo divino vale la sentencia homérica (Il., II, 204):

Nunca jamás beneficia el dominio de muchos; uno sólo sea el soberano.

Este Dios es energía incorpórea, eterna y pura, puro pensamiento, suprema y eterna vida.[2] Es la fuente del ser y de la vida en el mundo, y en esa ininterrumpida actividad consiste su placer, su felicidad. Su modo de ser es el pensamiento contemplativo *(theoría)*, no la creación laboriosa *(poíesis)* ni el obrar en general *(prãxis)*. Está libre de afectos *(páthe)*, razón por la cual no puede hablarse de amor de Dios al mundo ni a los hombres, sino sólo de amor a Dios. Es además indiferente desde el punto de vista ético, y es impersonal. El curso del mundo y los procesos naturales se basan ciertamente en una causalidad sin lagunas, pero ésta no basta para explicar la esencia de las cosas, especialmente la de los organismos, que manifiestan una estructura teleológica. La energía divina produce siempre en la naturaleza formas finalísticas y adecuadas: "Dios y la naturaleza no hacen nada sin plan".[3] No hay en cambio providencia divina en el sentido de acción providente de Dios en beneficio de los seres particulares, incluyendo al hombre. Aristóteles es, pues, monoteísta y, como tal, dualista, en la medida en que distingue entre Dios y el mundo y el primero es para él trascendente. Pero como no admite Creación ni intervención de Dios en el univer-

1. Tampoco aquí, como en el caso de Platón, puedo exponer toda la filosofía de Aristóteles, y tengo que renunciar a describir la progresiva separación de Aristóteles respecto de Platón y el proceso de maduración de sus propias ideas. Me remito a la Introducción a mi edición de las obras principales de Aristóteles en la colección Kröner.

2. Fis., VIII, 5, 256, a 20; Metaf., I, 3, 984 a 15 ss.; XI, 7, 1072 b 3; 10, 1076 a 3; 6, 1071 b 20.

3. De coelo, I, 4, 271 a 33.

so, rigurosamente regido por leyes, su concepción de la divinidad está sin ninguna duda mucho más cerca del deísmo de la Ilustración que del teísmo cristiano. Y como además tiene sumo interés en mantener fuera del concepto de dios todas las propiedades humanas —con exclusión de la capacidad de pensamiento, llevada en Dios al absoluto—, y concretamente también la personalidad, la relación de su dios con el mundo no puede ser descrita sino como un energetismo. Dios es espíritu, el espíritu es vida y la vida es energía: tal es la fórmula fundamental de la filosofía aristotélica, válida también para su teología.

De acuerdo con este teología, *la tensión entre el conocimiento filosófico y la fe tradicional* es en Aristóteles mucho más intensa que en Platón. Cierto que también Aristóteles reconoce la legitimación de la religión y habla de un "presentimiento de Dios" en el hombre. Más precisamente, Aristóteles deriva la *religión* de dos fuentes: la experiencia anímica interior, es decir, la capacidad que tiene el alma de apartarse del mundo exterior y concentrarse sobre sí misma y conseguir en ese estado de aislamiento —en el onírico, por ejemplo, durante el sueño o en el entusiasmo, acaso también en la separación de alma y cuerpo con la muerte— una visión supranormal; y la admiración de la naturaleza, especialmente el cielo estrellado, motivo del cual deriva también en otro lugar la filosofía misma. Aristóteles ve pues acertadamente que la religión nace de una vivencia y no es cosa que pueda aprenderse teoréticamente; compara además esa vivencia con la de los fieles de los misterios en el acto de su iniciación, en el que tampoco se trata de aprender, sino de tener cierta experiencia y dejarse sumir en un determinado estado de ánimo.[4] Según Aristóteles, la admiración del hombre primitivo por el cielo estrellado explica también el origen de los *mitos* que hablan de dioses parecidos al hombre o a los animales, mitos adecuados para conseguir la fe del pueblo y para mantenerlo obediente a las leyes del estado. Si se arrebata a esas míticas historias tal recubrimiento, queda en ellas como núcleo de verdad el correcto pensamiento de que las entidades más originarias son de naturaleza divina; es ésta una verdad que hay que redescubrir constantemente y puede considerarse un conocimiento primigenio, pues el mito no es más que un intento primitivo de liberarse de la ignorancia.[5] Aquellos dioses parecidos a los hombres fueron luego dotados de vida y comportamiento completamente análogos a los de los hombres. Y así, por ejemplo, como en las sociedades humanas había reyes, se imaginó que también los dioses tenían que poseer un rey. Hasta se les atribuyó cualidades inferiorees, como la envidia, la cual no tiene cabida en la esencia de lo divino. No vale propiamente la pena discutir seriamente esas representaciones de "hombres imperecederos".[6] Aristóteles no se limita pues, como Platón, a seguir a Jenófanes en la recusación de los

4. De coelo, II, 1, 284 b 3; De Phil., frag. 10; Metaf., I, 2, 982 b 11 s.; De phil., frag., 15.
5. Metaf., XI, 8, 1074 b 1 ss.; I, 2, 982 b 17 ss.
6. Pol. I, 2, 1252 b 24 ss.; Metaf. I, 2 b 32 ss.; II, 4, 1000 a 18 ss.

dioses tradicionales, sino que ha rebasado tanto estas representaciones que ni siquiera les concede ya una discusión seria. En él resuena la idea de Critias según la cual los mitos son creaciones de personalidades destacadas de tiempos arcaicos para conseguir que la masa fuera dócil a su ley; la única novedad es que Aristóteles admite a pesar de ello que los mitos contienen un núcleo verdadero. En todo caso, Aristóteles no ha creído en la existencia de los dioses griegos; pues aparte de los hombres no conoce ningún otro género de seres racionales. [7] Ello no obstante, está convencido de que el estado no puede mantenerse sin el servicio religioso, y el sentido de éste es manifestar a la divinidad veneración y agradecimiento, aunque, en realidad sea tan imposible devolver a ésta lo que se le debe como que los hijos paguen totalmente a los padres. [8] Aristóteles permite estudiar detalladamente la progresiva desaparición de la creencia en uno de los elementos más importantes de la religión antigua, la *mántica*. En un escrito juvenil, el diálogo "Eudemo" (por el nombre del chipriota así llamado, caído ante Siracusa el 354), estudia el tema del alma y se mantiene aún fiel a las revelaciones en sueños; también en la "Etica" llamada Eudemia, por el nombre —Eudemo— de su discípulo de Rodas, valora la mántica como inspiración divina; en cambio, en su posterior escrito "De los sueños" explica éstos de un modo natural, fisiológicamente. En su escrito "Del alma" considera el éxtasis de las sibilas y bacantes como un estado psicopático debido a enfermedad o a una mezcla especial de los humores somáticos, a un grado anormalmente alto de "melancolía" o bilis negra. [9] Es muy poco verosímil que Aristóteles mismo se haya servido de la mántica, de los oráculos en especial. Su relación con Delfos era en todo caso bastante más fría que la de Platón. De entre todas las sentencias délficas declara que "la más divina" es el "conócete a ti mismo", profundamente reinterpretado por Sócrates. Aristóteles dedicó en Delfos una estatua a su amigo Hermias de Atarneo, asesinado por Artajerjes III; puso a la estatua una inscripción de contenido puramente objetivo, no sólo para honrar al muerto, sino también, evidentemente, para atacar al asesino ante todos los griegos. Su redacción de una lista de pitiónicas para Delfos fue un trabajo de naturaleza estrictamente histórica; y cuando Delfos anuló los honores que le había tributado por aquel trabajo —pues Aristóteles había incurrido entre tanto en sospecha de macedoniofilia— llevó el ataque con gran tranquilidad. [10]

La progresiva aclaración de las ideas de Aristóteles acerca de la mántica se encuentra en estrecha conexión con el desarrollo de su *psicología*. No se encuentran en él en absoluto las comunes concepciones del Hades según el modelo

7. De anima, II, 3, 411 b 18.

8. Pol. VII, 8, 132, 8 b 12; 9, 1329 a 27; Et. Nic., VIII 16, 1163 b 15 ss.; IX, 1 1164 b 3 ss.

9. Eud., frag. 37 en Cic. div., I, 25, 53; Et. Eud., VIII, 2, 1248 a 35 ss.; De somn., 3, 461 a 18 ss.; Prob. XX, 1, 955 a 15 ss.

10. De filos., frag. 1; Plut. adv. Col., 20, frag. 674; Diog. L., V, 6, frag. 666; Ael. Var. Hist., 14, 1.

homérico. En cambio, en su primera época se halla plenamente bajo la influencia del dualismo platónico. El diálogo "Eudemo", ya citado, se atenía aún firmemente a la preexistencia del alma y contenía la célebre revelación de Sileno, según la cual lo mejor es no haber nacido. Y en el "Protréptico" aristotélico, citado por Cicerón en su "Hortensio" y cuya influencia ha sido trasmitida por el escritor romano hasta San Agustín, se exponía la doctrina del cuerpo como cadena y cárcel del alma de un modo aún más radical que en el "Fedón" platónico.[11] En el posterior "Del alma" encontramos a Aristóteles liberado de Platón. Se abandona explícitamente como "mito" la doctrina de la metempsícosis, según la cual un alma cualquiera puede habitar cualquier cuerpo. El alma es por el contrario la "entelequia" del cuerpo, del organismo físico, tan inseparable de éste como la vista lo es del ojo. Todas las funciones anímicas, incluso los afectos, dependen del cuerpo; el cuerpo y el alma están inseparablemente intrincados la una en el otro.[12] Y esto vale, como es natural, para todos los animales. El hombre sólo se diferencia de éstos por la razón, el espíritu *(noús)*, que le es exclusivo. El espíritu, "que viene de fuera", es lo más divino del hombre, y Aristóteles le atribuye inmortalidad: el espíritu sobrevive a la muerte del alma y del cuerpo. No se trata empero de una inmortalidad personal; en ningún momento habla Aristóteles de una tal inmortalidad. Cierto que también Platón había limitado la inmortalidad a la parte racional del alma (Tim., 69 C ss.); pero en Aristóteles esta sustancia imperecedera presente en el ser humano, que, por lo demás, es caduco, recuerda mucho más acentuadamente el noús de Anaxágoras, que no se mezcla con los cuerpos, es inaccesible a influencias físicas: Aristóteles cita explícitamente a Anaxágoras.[13] Según Aristóteles no hay para el hombre inmortalidad más que en la medida en que, de acuerdo con su más profunda naturaleza, vive "una vida en el espíritu", intentando así "hacerse inmortal" o, como dice Goethe, "eternizarse".[14]

Con su psicología inserta Aristóteles al hombre en la totalidad de la *naturaleza.* Su actitud respecto de ésta es completamente diversa de la de Platón. Mientras que Platón no ve en la naturaleza más que el reino del devenir y el perecer, el cual, a diferencia de las ideas eternas e inmutables, no puede ser realmente conocido, sino sólo objeto de ciertas probabilidades, la naturaleza constituye para Aristóteles el campo de investigación más importante. Con su tesis de la inmanencia de la forma *(eidos)* a la materia *(hile)* supera el dualismo platónico y levanta a la naturaleza desde la esfera de una existencia de sombra, que era la que le había atribuido Platón, hasta la plena luz de la completa

11. Eud., frag. 41, 44 (Plut., Cons. ad Ap., 27); Protr., frags. 58. 60 (Jamb., Protr. 8, 9).

12. De anima, I, 3, 407 b 22; II, 1, 412 b; 5, 413 a 1 ss.; I, 1, 403 a 16 ss.; II, 1, 413 a 4.

13. Gen. anim., II, 3, 736 b 27 s.; De anima I, 4, 408 b 18 s.; II, 3, 414 b 15 ss.; III, 4, 429 a 15 ss.

14. Et. Nic., X, 7, 1177 b 30 ss.; Gœthe, Zahme Xenien JA, IV, 37, 206, 23 ss.

realidad. Como los viejos filósofos presocráticos, Aristóteles vuelve a unir el pensamiento especulativo y la observación empírica en un tipo de investigación que permite dar a cada factor lo suyo y utilizar lo que hay de aprovechable en la doctrina de las ideas. Pues la forma aristotélica, el eidos, no es, como la idea platónica, pasivo prototipo de las cosas, sino la fuerza conformadora de la materia. Tal es el sentido de su distinción entre ser energético o en acto y ser dinámico o potencial, distinción con la que explica el proceso del devenir o cambio. El ser potencial es ser sólo en el sentido de la posibilidad; el ser actual lo es en el sentido de la realidad; el paso de uno a otro puede producirse por el principio formal de la naturaleza o por el arte humano: la semilla es potencialmente espiga, el semen animal es potencialmente animal u hombre, el bronce o el mármol son potencialmente estatua. En la naturaleza ese proceso llegará siempre a su finalidad, a menos que se lo impidan obstáculos artificiales que pueden darse en la estructura o en las disposiciones de las cosas. La antinaturalidad se venga siempre. Un hombre engendrará siempre un hombre, y un caballo un caballo, mientras que el antinatural cruce de un asno y una yegua tiene como consecuencia la esterilidad del mulo que se engendra. Todo género vegetal o animal tiene su "entelequia", que imprime al individuo la forma del género. Por decirlo con palabras de Goethe, todo organismo es "una forma acuñada que se desarrolla con vida". Y puesto que "entelequia" significa algo que lleva en sí su finalidad, su objetivo, su perfección *(telos)*, la consideración aristotélica de la naturaleza es teleológica a pesar de que el filósofo mantenga la idea de una conexión causal irrompible. [15] Pero al mismo tiempo evita Aristóteles caer con su finalismo en una concepción antropocéntrica de la naturaleza, así como el reducir los fines del proceso natural a algún poder sobrenatural. Fase previa a la teleología aristotélica es la idea de una finalidad inmanente a la naturaleza, que se encuentra ya en el mito de Protágoras acerca del estado primitivo y también en la base de la concepción del mundo de los escritos hipocráticos. El acierto y la fecundidad del concepto de entelequia, hallado por Aristóteles, se manifiestan en el hecho de que ese concepto ha vuelto a cobrar más tarde importancia central en las concepciones naturales de Goethe y en la filosofía de la naturaleza de Hans Driesch.

Partiendo de esos conceptos fundamentales, la investigación natural de Aristóteles se extiende a la naturaleza entera, desde los astros hasta los seres vivos terrenos; sólo la botánica quedó plenamente en manos de su discípulo Teofrasto. [16] En este lugar no podemos citar más que los puntos más importantes de esas investigaciones. En la *física* se investigan sobre todo los diversos tipos de movimiento, la esencia del espacio y del tiempo, la posibilidad del

15. Cfr. especialmente Met., VI, 7, 1032 a 12 ss.

16. Pero en Hist. An., V, 1, 539 a 14 ss. Aristóteles parece remitir a una obra propia de botánica, la cual se ha perdido. Pues el escrito "De las plantas" conservado bajo el nombre de Aristóteles es sin duda de origen posterior.

cambio cualitativo, la finalidad de la acción de la naturaleza a pesar de la resistencia de la materia, complejo que da lugar a la organización jerárquica de las formas de existencia y a un desarrollo cada vez más pleno de vida. En el ámbito de la naturaleza orgánica, uno de los resultados más destacados de Aristóteles es la *zoología,* una anatomía y fisiología comparadas en las que, entre otras cosas, llama la atención acerca de lo oscilante que es la distinción entre plantas y animales y describe finas estampas de la estructura anatómica y del modo de vida de las diversas especies animales, como los monos o las abejas. Las perdidas "Anatomías" eran una obra de contenido parecido y enriquecida con dibujos. Investigaciones de detalle se encuentran en las obras "De las partes de los animales" —en la que Aristóteles empieza con una crítica del esquemático modo de clasificación propio de la Academia—, "Del movimiento de los animales", "De la marcha de los animales" y "De la generación de los animales"; en este último se discute especialmente el problema de la herencia.

La parte más débil de la investigación científico-natural de Aristóteles es la *astronomía.* Dada su convicción de la eternidad del mundo, el filósofo no necesitaba ocuparse de las doctrinas cosmogónicas. Dividía el edificio del mundo en dos partes desiguales: el mundo sublunar y el mundo supralunar. Este es el mundo celeste, el mundo de los astros, compuestos de éter, la quinta sustancia (quintaesencia) y de naturaleza imperecedera; el mundo sublunar es el mundo terreno del perecer y el devenir; consta de los cuatro elementos, y en él tienen lugar los fenómenos atmosféricos que estudia la "meteorología". La Tierra es el centro inmóvil del universo; como todos los cuerpos del mundo, la Tierra tiene forma esférica. En torno suyo giran el Sol y la Luna, los demás planetas y el cielo de las estrellas fijas, movido por el primer motor. Luego de conocer el sistema de Eudoxo con sus veintiséis esferas, Aristóteles llegó, a través de nuevos cálculos complicados, a la admisión de cincuenta y seis esferas, cada una de las cuales es movida por un espiritual "primer" motor. Pero no consideraba esta doctrina más que como una hipótesis verosímil. En este terreno de la astronomía resulta Aristóteles muy poco independiente, y lo que hace es intentar reelaborar con escasa fortuna teorías de la Academia platónica. A pesar de ello, fue precisamente su imponente autoridad la que impidió que triunfara la teoría heliocéntrica, formulada unos cincuenta años después de su muerte; su autoridad dio también solidísimo apoyo durante la era cristiana a la imagen geocéntrica del mundo profesada por la Biblia.

El campo en el que Aristóteles ha actuado con la mayor fortuna es en cambio la problemática de la *esencia del hombre* y sus creaciones espirituales. A esta temática están dedicados, además de su psicología, los escritos lógicos que los eruditos bizantinos reunieron bajo el nombre de "Organon", es decir, "instrumento" (del pensar). Aristóteles es el verdadero creador de la *lógica;* los puntos de partida que se encontraban ya en la obra de Demócrito y en la de Platón dan lugar en Aristóteles a una doctrina sistemática del arte del

pensamiento recto. Sus doctrinas de la formación de los conceptos, los juicios y los razonamientos verdaderos han sido decisivas para la filosofía europea durante casi dos milenios.

Pero el hombre no es sólo un ser que conoce, sino que también está orientado hacia la actividad práctica. Por eso necesita, para regular su vida, una *ética,* que, por lo demás, estará determinada por el conocimiento en mayor o menor grado, y ante todo por el conocimiento del bien y del mal y del valor de los diversos bienes de la vida. Mientras que Platón tiene siempre a la vista, en última instancia, el bien eterno y el destino de ultratumba —incluso cuando, como el Gorgias, el tratamiento de las cuestiones éticas estudiadas parece exigir la consideración de los bienes puramente terrenos—, la ética de Aristóteles está toda ella orientada por la cismundaneidad. Ya en la llamada Ética eudemia abandona el dualismo antropológico, aunque la definición del objetivo de la vida "como veneración y contemplación de Dios" tenga todavía cierto tinte teológico.[17] En la Ética nicomaquea —por el nombre de su hijo Nicómaco— la fundamentación trascendental de la moral queda totalmente abandonada. Lo único que se analiza es el ser moral del hombre, con el objetivo de incluir también en la consumación moral del hombre la vida instintiva e irracional; el objetivo de ese proceso de consumación o perfeccionamiento es la "eudemonía", es decir, la felicidad interior. Ésta se consigue mediante una forma de vida que se mantenga en un término medio entre los extremos, lo que supone a su vez una comprensión racional de cada situación. (Ejemplos de términos medios entre extremos: avaricia — tranquila posesión de lo necesario — prodigalidad; privación — mesura — gula; indiferencia — objetividad — fanatismo; cobardía — valor — audacia.) En todos estos casos de elección del término medio se reconoce empero cierto reducido margen de variación individual, subrayándose que la virtud no es la misma para todos los hombres.[18] No es sin duda el de Aristóteles un tenso ideal de la virtud, pero corresponde muy bien al viejo sentido griego de la mesura y está pensado en términos auténticamente socráticos, pues el obrar depende de la comprensión *(frónesis).* El carácter imperativo de esta ética queda ya modificado por el hecho de que se ponga como presupuesto una capacidad intelectual suficiente; pero, además, en su exposición de las diversas virtudes como entidades medias entre dos errores, Aristóteles pasa imperceptiblemente a una ética puramente descriptiva a la que debemos una serie de tipos humanos interesantes y llenos de vida, como por ejemplo los tipos del magnánimo, el estrecho de miras, el testarudo, etc.[19] Con ello ha dado Aristóteles los primeros pasos por el camino que recorrerá su discípulo Teofrasto con los "Caracteres".

La divergencia entre los tipos de pensamiento platónico y aristotélico se

17. Et. Eud., VIII, 2, 1248 a 30 ss.; 3, 1249 b 20.
18. Et. Nic., II, 5, 1106 a 30 ss.; 6, 1106 b 36; 1107 a 1 ss.
19. Et. Nic., IV, 7, 1123 b 13 ss.; 9, 1125 a 17 ss.; VII 10, 1151 b 5 ss.

muestra aún más en la *Política* de Aristóteles, su obra que más acusadamente manifiesta la influencia de la sofística. Ya el modo como los dos pensadores planean sus obras paralelas es sumamente característico: Platón construye su estado de clases o estamentos jerarquizados sobre la base de la tripartición del alma que profesa. Aristóteles reúne en cambio empíricamente ciento cincuenta y ocho constituciones efectivamente existentes, incluyendo algunas no griegas —como la cartaginesa—, y utiliza esa colección como base de su trabajo sistemático.[20] Con ello sigue las huellas de Critias, aunque con un horizonte sin duda mucho más amplio y con fines más elevados. Uno de esos trabajos empíricos previos, "La constitución de los atenienses", se descubrió en 1891 en un papiro egipcio. El texto muestra lo instructivamente que sabía combinar Aristóteles en su exposición la historia y la estructura de una constitución. Por otra parte, mientras Platón pretendía establecer con su estado ideal una norma absoluta para cualquier fundación política, Aristóteles sabe que las formas de estado nacen de la historia de los pueblos que son sus portadores. Esto, no obstante, no le hace perder de vista lo común, la capacidad formadora de estados que está presente en la especie humana y coloca a ésta por encima del animal —por tanto, también por encima de los llamados estados de los animales, como la colmena: pues el estado humano persigue un objetivo moral, "la realización de una vida buena", y tiene por eso mismo una historia, mientras no la tiene el estado de los animales. Cuando Aristóteles llama al hombre "animal por naturaleza creador de comunidades políticas" y reduce esa capacidad a la disposición anímico-espiritual que se manifiesta en el lenguaje, está con esta concepción muy cerca del más genial de los sofistas, Protágoras, en cuyo mito de la cultura el hombre está capacitado para formar estados gracias a su participación en "el destino divino", es decir, en el espíritu simbolizado por el fuego prometeico; también Protágoras opinaba que sin leyes y costumbres no puede subsistir ninguna comunidad humana. Aristóteles rebasa empero la sofística y aplica directamente al problema del origen del estado los principios mismos de su filosofía cuando sienta la paradójica audacia de que "el estado es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros". Pues según su metafísica el todo es siempre potencialmente antes que las partes. Gracias a su predisposición natural y racional, el hombre lleva potencialmente en sí el estado, la idea de estado, la cual se realiza en la evolución que va desde la comunidad familiar de la familia hasta la nación, pasando por la familia en sentido lato y el clan.[21] Aristóteles intenta mantener y justificar la distinción entre libres y esclavos —intento en el que no consigue evitar cierta artificialidad— y se apropia la sentencia de Eurípides (If. Aul., 1400) según la cual es justo que los helenos dominen a los bárbaros. Pero aunque está

20. Los restos se encuentran en los frag., 381-611.

21. Pol., I, 1, s., 1252 a 1-1253 a 39; acerca de la diversidad de los estados: IV, 1, 1288 b 35 ss.

convencido de que hay hombres que han nacido para servir a los otros y realizar el trabajo físico ahorrándolo a aquéllos —esos hombres condenados al trabajo son aquellos cuya capacidad de rendimiento físico es superior a la intelectual—, sabe también que "hay hombres que no son esclavos ni tienen que hacer servicios de esclavos más que por fuerza de la ley y del uso. Pero la ley y el uso son una especie de convención por la cual todo lo que es derrotado en guerra se convierte en propiedad del vencedor". Esto quiere decir que Aristóteles da peso a la opinión de Alcidamas y otros acerca del carácter innatural de la esclavitud; pero no llega a admitir toda la razón de esa tesis. Pues "una recíproca relación de amistad entre el señor y el esclavo no puede subsistir más que si la situación de ambos les es adecuada por naturaleza"; si, en cambio, la situación se basa en la ley y la fuerza, aquella relación es imposible.[22]

Aristóteles discute las tres formas fundamentales de constitución ya conocidas por la sofística: la monarquía, la aristocracia y la democracia; a ellas contrapone tres tipos degenerados correspondientes: la tiranía, la oligarquía y la oclocracia. La cuestión capital es siempre la de quién decide en el estado y promueve más eficazmente su realización. Pues el estado no tiene como finalidad única la protección de los ciudadanos, ni es tampoco mero estado de derecho, sino que es una comunidad ética de vida, y el objetivo de la legislación tiene que ser la consecución del sumo bien político, la justicia como fundamento del bien común. Pese a muchas vacilaciones ante el principio de la mayoría, Aristóteles acaba por decidirse en su favor. Piensa, sin embargo, que sería admisible y hasta deseable el gobierno de un "hombre real" como el descrito por Platón en el "Político" (294 A), la superioridad del cual sería reconocida voluntariamente por la masa. Pero esos hombres excepcionales, si es que realmente existen, se hacen cada vez más escasos, y la desconfianza contra lo "animal" en el hombre y contra su tentación de abusar del poder hace que Aristóteles dé finalmente la preferencia al estado legal, aun sin desconocer la mayor elasticidad de un régimen personalista en comparación con la rigidez de la ley escrita. Lo mejor será, pues, fundar la constitución en una clase media muy fuerte que sea capaz de mantener el equilibrio del estado contra los pobres y contra los demasiado ricos; la idea se encontraba ya en Focílides (frag. 12), fue realizada por Solón y se presenta especialmente en Eurípides, que probablemente se basaba en alguna teoría política difundida en su época.[23] En los dos últimos libros de su "Política" traza Aristóteles una estampa de su estado ideal; la estampa no es empero completa. Se trata de una aristrocacia culta análoga a la del estado platónico, pero sin comunidad de bienes y con mantenimiento de la familia. También la educación desempeña un gran papel en el estado. Se ha manifestado frecuentemente asombro por el

22. Pol. I, 3, 1253 b, 14 ss.; 5 s., 1254 a 17-1255 b 15.
23. Pol., IV, 4-12, 1290 b 23-1297 a 13; III, 15, 16, 1285 b 29-1287 a 32.

hecho de que este hombre que educó a Alejandro Magno y contempló su ascenso de meteoro y su violenta caída se haya quedado atado en su "Política" a la ciudad-estado griega sin tener en cuenta el imperio mundial levantado por su educando. Pero la persona y la obra de Alejandro eran tan únicas y peculiares que parecían sustraerse a cualquier intento de incorporarlas teoréticamente a una obra de política; además, por extraordinarias que fueran luego las consecuencias de la empresa de Alejandro, en aquel momento parecía demasiado confusa y frágil. La "Política" de Aristóteles dedica a la monarquía, con sus virtudes y sus defectos, un tratamiento tan meditado como en poquísimas otras fuentes de la ciencia política. Con ese detallado estudio ha puesto de manifiesto lo fino de su sentido histórico, tan destacado en él como el filosófico: la "panbasileia", la monarquía absoluta, sería pronto la forma de estado dominante tanto en los imperios helenísticos del oriente griego cuanto en el imperio romano.

Aristóteles ha contemplado también la problemática social situada fuera del horizonte helénico, como prueba su colección —desgraciadamente perdida— de "Costumbres bárbaras" *(Nómima barbariká)*, en la que estudiaba los etruscos y los celtas y citaba la conquista de Roma por los galos.[24] La mirada griega, como se ve, cobra cada vez más amplitud, y junto al Oriente abierto por Alejandro empieza ya a entrar en la luz de su historia el mundo de los pueblos de la Europa occidental.

Tampoco con la política termina el ciclo de las ciencias estudiadas por Aristóteles. La sofística, especialmente Gorgias, había puesto los fundamentos para una *estética de la prosa y de la poesía.* Platón mismo, poeta nato y estilista brillante, se mantuvo siempre en una actitud negativa frente a la retórica, cuyos peligros reconoció y a la que nunca consideró como ciencia, sino sólo como técnica; tampoco consiguió nunca prescindir de su desconfianza contra la fuerza sugestiva de la poesía. Aristóteles ve en ambas productos del espíritu humano que merecen consideración científica. Con sus diversos géneros limita por una parte la retórica con la lógica, pues es propia de la retórica una determinada forma de la argumentación (la argumentación probable o verosímil), y por otra parte, por su tendencia a influir en los oyentes, limita con la psicología. Por último, la retórica pone también ciertas exigencias a la expresión lingüística, la forma estilística y la articulación razonable del discurso desde el punto de vista estético. Lo importante es que este arte no se ponga al servicio del egoísmo personal, sino al de la ética y la política, esto es, al servicio de la educación del pueblo y del bien común. En su *Poética,* que desgraciadamente nos ha llegado incompleta, no persigue en modo alguno Aristóteles como objetivo el escribir un tratado de arte, como muchas veces se ha interpretado erróneamente, sino que intenta mostrar por vía analítica los medios por los cuales los diversos géneros poéticos alcanzan su forma más perfecta y obran en el lector u

24. Frag. 604-610.

oyente. Lo más célebre del librito es sin duda la discusión de la tragedia, que, como es sabido, aún ha influido profundamente en Lessing. Al poner como objetivo de la tragedia el despertar compasión y temor, y provocar así en el espectador una descarga *(katharsis)* de esos sentimientos, Aristóteles se adhiere visiblemente a Gorgias, cuya teoría desarrolla. Y al afirmar que la poesía es "más filosófica que la historia" quiere decir que la representación poética (y artística en general) no es una imitación esclava de la realidad, sino la elaboración y explicitación de figuras típicas perfectas en sí mismas *(paradeígmata)*, arrancadas de la realidad para la representación de ésta; pero tampoco hay que interpretar esta doctrina en un sentido moralista, como si los paradigmas debieran ser modelos morales; se trata simplemente de una formulación del alto estilo idealista que es propio de todas las figuras del arte griego, incluida la poesía desde Homero hasta los trágicos.[25]

En el año 335 Aristóteles fundó su propia escuela en el gimnasio Liceo de Atenas; la escuela recibió el nombre de *Perípatos* por las avenidas de dicho gimnasio; allí realizó Aristóteles su amplia actividad de escritor, incluyendo los diálogos, perdidos casi totalmente y destinados a difundir sus ideas principales entre un público más amplio; en la escuela dictó también sus cursos y creó una *organización del trabajo científico* en la que educó a sus discípulos. La organización abarcaba tanto las ciencias de la naturaleza cuanto las de la cultura, y benefició de la ayuda económica del real discípulo de Aristóteles, especialmente en los estudios de zoología y de botánica; el Liceo disponía además de un verdadero ejército de auxiliares que comunicaban todo lo digno de saberse desde las colecciones de aves y pájaros, peces, jardines zoológicos de los reyes de Asia y Europa.[26] Se comprende, dadas esas circunstancias, que Aristóteles tuviera la impresión de encontrarse al final de una larga evolución históricocultural que se aproximaba a su fin a pasos agigantados: "casi todo se ha descubierto ya", escribe en cierta ocasión; y la tradición ha comunicado su tesis de que "la filosofía alcanzará completamente su objetivo dentro de poco tiempo".[27] Después de todo lo que él mismo había dado de sí, podía reconocérsele el derecho a tan orgullosa conciencia. Los guardianes del patriotismo ateniense no le dejaron en paz tampoco a él. A la muerte de Alejandro, la fama de macedoniofilia en que estaba dio lugar a una acusación por impiedad *(asébeia)*, presentada por Demófilo —hijo acaso del historiador Éforo— y por iniciativa del hierofante Eurimedonte. Como pretexto se daba su poema a Hermias, en el que celebraba a la virtud como vencedora incluso de una muerte cruel; la acusación consideró que el himno era un "peán", con lo que podía argüir que se trataba de la divinización de aquel príncipe, amigo de los macedonios. Aris-

25. Poet., 6, 1449 b 24 ss.; Gorg., Hel, 9; Poet., 9, 1451 b 1 ss., pasaje que recuerda a Gorg., Hell. 9.
26. Ath. IX, 398 E; Plin. Nat. Hist., VIII, 16, 44.
27. Pol. II, 5, 1264 a 3; Cic. Tusc. III, 28, 69.

tóteles se sustrajo a la condena retirándose a su posesión de Calquis en Eubea, para evitar, según dijo, "a los atenienses una ocasión de volver a pecar contra la filosofía".[28] Allí murió pocos meses después de su llegada (322 a. J. C.). Los beatos patrióticos tuvieron así la satisfacción de expulsar de Atenas a la más grande personalidad que vivía en la ciudad. No podían en cambio hacer nada contra su gloria mundial. Puede decirse al pie de la letra que la influencia de Aristóteles en la posteridad es incalculable. El más importante testimonio de ello procede del primer gran alemán de la edad moderna, G. W. Leibniz, el cual quería que se considerara su filosofía como un aristotelismo perfeccionado.[29]

A la muerte de Aristóteles, su discípulo y colaborador TEOFRASTO, unos diez años más joven que él, asumió la dirección del Liceo en el sentido de su fundador. Como Aristóteles, también él consideraba completamente liquidados "los vulgares mitos acerca de los dioses", y contrapone a ellos de un modo absolutamente consciente la doctrina de la "ciencia". Esta pone en el lugar de la cosmogonía mítica la eternidad del universo, frente a la cual son irrelevantes las transformaciones que pueden observarse en la superficie de la Tierra, como el paulatino retroceso del mar documentado por las conchas fósiles, el desprendimiento de islas del continente con el que antes estaban unidas, como es el caso de Sicilia, y otras parecidas. La única divinidad verdadera es el espíritu, como Primer Motor. Teofrasto realiza una crítica muy clara y libre de la religión tradicional, sirviéndose según los casos de la interpretación racionalista o alegórica de los mitos: Prometeo fue un sabio prehistórico que comunicó a los hombres la filosofía; tal es el significado de la leyenda según la cual aportó a los hombres el fuego. El que las ninfas son "nodrizas de Dioniso" es alegoría del hecho de que al cortar las cepas sale agua.[30] Su crítica es especialmente violenta contra el culto: Teofrasto utiliza sus profundos conocimientos botánicos para explicar por causas naturales toda una serie de supuestos milagros narrados por sacerdotes y adivinos. Se dice que las estatuas de los dioses "sudan", pero eso no ocurre más que cuando son de madera de cedro, de ciprés o de olivo, maderas que tienen cierto contenido graso que rezuma de ellas cuando sopla el viento sur húmedo. Tampoco hay razón para asombrarse de otros fenómenos extraños, como, por ejemplo, las curiosas protuberancias de algunos troncos, consideradas por los adivinos como "dolores del parto", o la conversión de una higuera silvestre en una cultivada, o a la inversa, o el rebrote de un olivo quemado, como el olivo sagrado del Erecteo, que dio nuevos brotes, según se dice, tras la toma de Atenas por los persas en el año 480.[31] La fe en amuletos protectores o curativos es para Teofrasto estúpida y sin fun-

28. Frag. 667.
29. P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, 1921, p. 372.
30. Fil., Aet. Mundi 23 ss. Escol. a Apoll. Rhod. II, 1248; Ath. XI, 465 B.
31. Caus, plant. V 4, 3 s.; Plut. Kor. 38. - Hist. pl. II, 3, 1 ss. - Cfr. Herod. VIII, 55.

damento; en conexión con ello da como prueba de la influencia del estado somático en la actitud anímica de un hombre el que el ilustrado Pericles, durante su última enfermedad, toleró que las mujeres de su casa le pusieran un amuleto y soportó aquel "absurdo" contra su propia convicción.[32] Pero lo más escandaloso de todas las religiones, incluida la griega, era para Teofrasto el *sacrificio cruento.* Gracias a su conocimiento de numerosas religiones —Teofrasto es el primer historiador griego de la religión y había compuesto una historia de la misma en seis libros (Diog. L., V, 48)— pretendía probar que la costumbre del sacrificio sangriento es un error basado en una falsa representación de la esencia de la divinidad y que empezó a consecuencia de un recrudecimiento de los hombres en un período de hambres y guerras. Pues, al modo de Empédocles, Teofrasto coloca en los comienzos de la humanidad un estado originario perfecto en el que no se ofrecían a los dioses más ofrendas que plantas y frutos, agua, miel y aceite, a las que luego se añadió el vino. Los hombres han implantado los sacrificios cruentos no porque gusten a los dioses, sino porque les gustan a ellos. Pues lo que alegra a los dioses no es el valor material de la ofrenda, sino el ánimo puro con que se les presenta, por más reducido que sea su precio. En apoyo de esta tesis apela a la sentencia délfica según la cual Apolo prefirió la ofrenda de un hombre pobre —tres dedos de trigo— a la hecatombe de un rico tesalio; también cita Teofrasto la inscripción del templo de Asclepio, en Epidauro:

Sólo con corazón puro pisa el umbral del templo bienoliente;
pero el corazón sólo es puro cuando es santo su ánimo.

Teofrasto no rechaza toda muerte de animales, como hace el budismo, sino sólo la de bestias domésticas y útiles; se pueden matar perfectamente animales de presa y demás animales dañinos, del mismo modo que en la sociedad humana se puede dar muerte por sentencia judicial a los criminales. Aunque objetivamente coincide con Empédocles, la fundamentación de su oposición al sacrificio cruento es diversa: en Empédocles se trata de la doctrina de la metempsícosis; el peripatético la rechaza, como es natural; y en su lugar establece el punto de vista del parentesco de todos los seres vivos. Esto se funda a su vez no sólo en analogías de la estructura corporal, sino también en el ser anímico; Teofrasto había escrito también un estudio "De la inteligencia y el ánimo de los animales" (Diog. L., V, 48). Como resultado de sus estudios no reconocía una diferencia esencial entre el hombre y el animal, sino sólo una diferencia de grado.[33]

Es poco verosímil que con su polémica contra los sacrificios cruentos, Teofrasto se propusiera una reforma práctica de la religión, como probablemente

32. Hist. plant. IX, 19; Plut, Pericl., 38.
33. Porf. deabst., II, 5 ss., 12 ss., 20 ss., III 25.

quería Empédocles; lo que Teofrasto deseaba era influir en la mentalidad religiosa de los hombres, prometiéndose probablemente de esa influencia un progresivo retroceso del sacrificio cruento en el culto. En todo caso, el énfasis que pone en la exigencia de un ánimo piadoso en el oferente da testimonio de un serio deseo de interiorización de la religión. El hecho de que hiciera de la religión objeto de investigación científica, junto con la distinción entre religión y superstición (Car., 16), indica en el filósofo una acusada distancia personal respecto del tema y una gran libertad interior frente al mismo.

Teofrasto no era un espíritu especulativo, pero sí un pensador claro y un observador agudo. No se limitó a dar con sus "Opiniones de los físicos" una obra clásica en la que se basan hoy nuestras informaciones más seguras y precisas acerca de los pensadores presocráticos, sino que consideró críticamente las doctrinas de éstos e incluso algunas de Aristóteles. Así suprimió, por ejemplo, el *fuego* de la lista aristotélica de los elementos, pues se dio cuenta de que el fuego no es una sustancia, sino un proceso que se produce en sustancias verdaderas. Y frente a la teoría aristotélica de la inmovilidad de la *Tierra* expuso la hipótesis pitagórica de la *rotación en torno de un eje,* atribuyéndola a Hicetas;[34] Hicetas es un personaje que expone esa doctrina en un diálogo del platónico Heráclides del Ponto "Acerca de los fenómenos del cielo"; pero puede haber sido efectivamente una personalidad histórica. El extraordinario talento de observador de Teofrasto se manifiesta sobre todo en algunas ramas de las ciencias de la naturaleza. Por lo que hace a la *zoología,* dedicó un escrito especial a los cambios miméticos de color de los animales, descubriendo en ellos, con toda precisión, la ley de adaptación al medio. Da como ejemplos los pulpos y el camaleón; explica el cambio de colores de este último por la intervención de una lengua desmesuradamente grande en el proceso respiratorio.[35]

Teofrasto ha puesto a la *botánica* en la cima que alcanzó definitivamente en la Antigüedad. Su "Botánica" y su obra "De las causas de las plantas" (9 B y 6 B respectivamente) dan una idea de su estilo de investigador que infunde realmente respeto. Es hoy imposible establecer en qué medida le han precedido en este campo Menéstor de Síbaris (siglo v), Demócrito y Aristóteles. En todo caso, Teofrasto implanta con rigurosa seriedad la explicación de todos los fenómenos sin excepciones por vía causal, y elimina de su temática todos los supuestos milagros. Lo más importante es que no se limita a una descripción, sino que procede según puntos de vista biológicos generales y hasta se interesa por la ecología vegetal. En una serie de plantas —las palmeras, por ejemplo— comprueba la existencia de dos sexos; observa el movimiento autónomo de la mimosa; conoce el sueño vegetal del Tamarindus Indica; habla de intentos de aclimatación de plantas extranjeras realizados por

34. De igne, 3 ss.; Cic. Ac. pr., II, 39, 123.
35. Atg. VII, 317 E; Phot. Bibl. 278.

Harpalos, un lugarteniente de Alejandro Magno, en los parques de Babilonia, etc. Teofrasto utiliza textos de los archivos de Babilonia, en los que el equipo científico que acompañó a Alejandro depositó los resultados de sus estudios. En esos textos debe basarse la descripción del paisaje del golfo Pérsico, con sus mangles. La zona había sido explorada por Nearco a su regreso de la desembocadura del Éufrates a la del Indo (325 a. J. C.) y luego por Andróstenes en su viaje a lo largo de la costa arábiga del golfo.[36] La Antigüedad no consiguió rebasar ya los resultados de Teofrasto, y el renovador de la botánica en el Renacimiento, Andrea Cesalpini (1519-1603), recibió de ella los más fecundos estímulos.

El mismo talento de observador manifiesto en sus investigaciones zoológicas y botánicas se presenta también en la obra de Teofrasto que ha alcanzado fama mundial: los "*Caracteres*". Esta obra no tiene ninguna tendencia ética ni parenética, sino que ofrece una descripción puramente biológica de treinta tipos característicos marcados. Hemos encontrado ya una fase previa a este tipo de investigación en los tipos morales descritos por Aristóteles en el libro cuarto de la Ética nicomaquea. También la comedia, con sus figuras tomadas de la pequeña clase media, puede haber contribuido a la obra de Teofrasto; pero la mayor parte de ésta se basa seguramente en observación personal. La base de la descripción no es la ironía mordiente, sino un humor superior y amigo de los hombres. En cada caso se empieza por una definición del tipo correspondiente o de la propiedad representada por él, de la ironía, por ejemplo, como "el disimulo en lo pequeño con hechos y palabras". El detalle nos recuerda la educación de tradición socrática; luego sigue la descripción psicológica del cuadro, con representación muy concreta. Otros tipos son el adulador, el hombre preocupado siempre por pequeñeces, el charlatán, el supersticioso, etc. Es una galería de tipos humanos que resulta imperecedera y ha hecho consiguientemente inmortal a su creador.

No puede asombrar en tan extraordinario conocedor de los hombres que se interesara profunda y detalladamente por fenómenos psíquicos como el entusiasmo y la acción terapéutica de la música. También se ocupó de *cuestiones éticas*. Es característico del sobrio sentido de la realidad de Teofrasto el que se opusiera a la exagerada y romántica doctrina estoica según la cual el sabio es feliz incluso sometido a un martirio: "La vida feliz no nace sin más de la rueda de tortura". Mostró lo difícil y hasta imposible que es realizar los principios éticos siempre y en todas partes, exponiendo el ejemplo de Arístides, el cual probó sin duda en su vida privada su auténtica justicia, pero, como estadista, no pudo conseguir ventajas para Atenas sin lesionar los derechos de otros. Teofrasto está ya tocado por el sentimiento del mundo y de la vida propio del helenismo, edad en la que caen sus últimos años: así abandona la distinción

36. Hist. plant., II, 6, 6; 8, 4; IV, 2, 11; 7, 8; 4, 1; 7, 4 ss. - Cfr. Hugo Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzugs*, 1903.

entre helenos y bárbaros y declara que "todos los hombres están emparentados entre sí".[37]

Durante los treinta y cinco años que estuvo en cabeza del Perípato tuvo Teofrasto dos mil discípulos, entre ellos el cómico Menandro; el dato prueba que la formación filosófica se abría camino en círculos cada vez más amplios.[38] Disfrutó de tal prestigio en Atenas que la acusación por impiedad presentada por Hagnonides contra Teofrasto fracasó totalmente. En los diez años (317-307) que Demetrio de Faleron —peripatético él mismo— gobernó Atenas por delegación de Casandro, los filósofos gozaron de plena libertad. El posterior intento de Sófocles de Sunio de prohibir a los filósofos su actividad docente a menos que consiguieran expresa autorización del consejo y de la asamblea fracasó también por la popularidad y la influencia de Teofrasto.[39] Con este fiasco, los procesos por *asebeia* o impiedad, discutible gloria de la ciudad de Atenas, terminaron para siempre; esto prueba que en la vida espiritual de Grecia se estaba produciendo una transformación: se había impuesto la investigación libre y la nueva educación basada en ella había conseguido ya tantos partidarios que la reacción, tenazmente aferrada a la religión de los padres, no conseguía ya imponérseles.

Cínicos y cirenaicos antiguos

Las llamadas escuelas socráticas menores emprendieron caminos muy diversos de los de Platón y Aristóteles. Los unos, como los megáricos, se redujeron a las cuestiones de teoría del conocimiento; los otros —los más— pusieron el acento en las cuestiones de la conducta práctica; tal es el caso de los cínicos y de los cirenaicos.

Antístenes se consideraba el legítimo heredero del espíritu socrático; antes de adherirse a Sócrates había sido discípulo del sofista Gorgias, y a la muerte del maestro enseñó en el gimnasio de Cinosarges, de donde toma el nombre la escuela. Antístenes enseñaba que "la virtud se basta a sí misma" —es "autárquica"— y que "para la felicidad basta la fuerza socrática" *(ischis,* fuerza; Diog. L., VI, 11). Antístenes reconocía, pues, la importancia de la fuerza de voluntad para la conducta, y en este sentido puede considerársele un voluntarista. Pero aunque el saber le parezca innecesario para el filósofo, es demasiado griego y demasiado socrático para subestimar el valor del conocimiento incluso para la vida práctica. El conocimiento es ante todo necesario para liberarse de la falsa estimación de los bienes de la vida, de la "locura" *(tifos)* en que los hombres viven habitualmente. Esta liberación de la locura o ausencia

37. Ath. XIV 624 A. - Cic. Tusc. V, 9, 24. - Plut. Arist. 25. - Porf. de abst. III, 25.
38. Diόg. L. V 37.
39. Diόg. L. V 38.

de ella *(atifía)* es presupuesto de la vida filosófica, dedicada a conseguir la autosuficiencia (*autarquía,* Diog. L., VI, 10, 105) en que consiste la virtud. Antístenes es fiel a su pasado filosófico al utilizar para esa liberación del individuo respecto de las ideas tradicionales la contraposición de los sofistas entre naturaleza *(fisis)* y costumbre *(nomos),* contraposición que él mismo presenta del modo más agudo y radical. La actitud afecta también a los poderes que en íntima intrincación constituían la base vital de la polis griega: la religión y el estado.

En la *religión,* el cinismo fue durante toda su existencia el más resuelto enemigo del politeísmo y el campeón decidido del monoteísmo. "Sólo según la costumbre existen muchos dioses; por naturaleza no hay más que uno", enseñaba Antístenes en su Cosmología, y Cicerón, que ha conservado esa frase, dice muy acertadamente sobre ella: "Con esta afirmación de que por naturaleza no hay más que un dios, Antístenes suprime el poder y la esencia de los dioses", esto es, de los dioses personales y antropomorfos de la antigua religión griega.[1] No hará falta decir que Antístenes rechaza la veneración de las imágenes: "el dios no se parece a nadie, y por eso tampoco puede nadie conocerlo en una imagen".[2] Antístenes se mueve, pues, completamente en la línea de Jenófanes y Heráclito. Ni siquiera se abstiene de burlas al culto. Un sacerdote de Cibeles le pide una ofrenda para la diosa. Antístenes contesta: "Yo no tengo por qué mantener a la madre de los dioses; eso es cosa de ellos"; y en otra ocasión oye a un sacerdote órfico que está prometiendo la bienaventuranza en la otra vida a las gentes que se deciden a iniciarse; Antístenes le pregunta: "¿Y por qué no te matas tú mismo?" La actitud revela una rotunda recusación de la idea de inmortalidad, en cuyo lugar el filósofo coloca "una vida de conciencia y justicia" en esta tierra.[3] Es muy característico de la seriedad y amor a la verdad de Antístenes el que se negara a servirse de la interpretación alegórica de los mitos para conseguir un cómodo compromiso con la religión nacional; se limitaba a aplicarla para obtener de los poetas —de Homero especialmente— doctrinas morales, como parece haber hecho ya Sócrates.[4]

Igual que combatía la religión tradicional, combatió también Antístenes el *estado* establecido, actitud política a la que puede haber contribuido su origen social, pues era hijo de una esclava de Tracia. Consiguientemente, no daba ningún valor a una ascendencia aristocrática. Una vez que alguién le echó en cara el no descender de dos personas libres, contestó el filósofo: "Tampoco he nacido de dos buenos gimnastas, pero soy un buen gimnasta". También se burlaba de la orgullosa creencia de los atenienses en su carácter autóctono en el Atica.[5] Pero el pensador, consciente de su superioridad, no podía encon-

1. Cic. de nat. deor. I 13, 32. - Filodem. de piet. 7 a 29.
2. Clem. Al. Protr. 46 C. - Strom. V 601 A.
3. Clem. Al. Protr. VII 75, 3. Diog. L. VI 4, 5.
4. Escol. a Il. 15, 123; cfr. Jen. Symp. 3, 6; 4, 6.
5. Diog. L. VI, 1, 4.

trarse a gusto en las formas políticas tradicionales, ni en la democracia ateniense que había costado la vida a su maestro. Estaba convencido de que "es mejor luchar con pocos hombres buenos contra todos los malos que con todos los malos contra los pocos buenos" y de que "los estados sucumben cuando no saben distinguir entre los hombres valiosos y los minusvalentes". Su burla se dirigió también, pues, contra la democracia ateniense, como ocurre, por ejemplo, en la siguiente fábula: "Cuando en la asamblea de los animales las liebres pidieron igualdad de derechos para todos, dijeron los leones: 'Faltan a vuestros discursos, liebres, uñas y dientes como los que nosotros tenemos'" El mismo sentido tienen las siguientes palabras: "Nombrad a los asnos caballos por decisión de la asamblea. ¿Por qué no? También los generales que tenéis son ignorantes y elegidos por votación".[6] Pero esta recusación del estado democrático no lleva a Antístenes, como a tantos sofistas, a la proclamación del derecho del más fuerte; antes al contrario: el poder personal le es más odioso que el de la muchedumbre. "Las gentes del pueblo tienen más conciencia que los príncipes: pues aquéllas reprimen a los criminales, y éstos a los inocentes".[7] Es posible que estuviera pensando en Arquelao, rey de Macedonia, al que Tucídides elogia mucho, pero que ya en el "Gorgias" de Platón (470 D ss.) es el tipo de tirano sin escrúpulos. En un diálgo titulado por el nombre del monarca macedónico, había realizado Platón una aguda crítica del tipo, igual que en el "Alcibíades" atacaba a este estadista por su inmoralidad. Y mientras que Platón y Antístenes no podían soportarse el uno al otro, ambos socráticos coinciden plenamente en su condena de los cuatro grandes estadistas de Atenas —Milcíades, Temístocles, Cimón y Pericles—; Platón los condena en su "Gorgias", Antístenes en su "Político". Antístenes se oponía también a la política exterior de Atenas y de otros estados griegos, y no sólo a su política interior. Es evidente que en la escuela de Gorgias había adquirido la amplia perspectiva ante la cual resultaba insostenible la división de los pequeños estados griegos con sus incesantes litigios; cuando los tebanos se entusiasmaron con su victoria sobre los espartanos en Leuctra, le parecieron "niños que se alaban de haber pegado a su maestro". Tenía Antístenes objeciones de principio contra la guerra, pues ésta "no elimina la pobreza, sino que la crea". Y así llegó a la conclusión de que "el filósofo no debe hacer política según las leyes existentes, sino según la virtud".[8] Y como la virtud cínica consiste en la autarquía, esto es, en la autosuficiencia del sabio, es posible que Antístenes rechazara totalmente la actividad política para el filósofo, al menos en la forma existente. No sabemos si tuvo ideas concretas acerca de alguna forma ideal de estado. Es posible que pensara en algún modelo del reino animal, como el estado de las

6. Aris. Pol. III 13, 1284 a 15 ss. Diog. L. 6, 8.
7. Stob. Flor. 49, 47.
8. Plat. Gorg. 516 D ss.; Ath. V 220 D; Plut. Lic. 30; Stob. Flor. 50, 11; Diόg. L. VI 11.

abejas, dado por Jenofonte en la "Ciropedia" (V, 1, 24) como ejemplo del sometimiento voluntario del pueblo al gobernante superior; contra esta comparación polemizó Aristóteles. En todo caso, en este estado el poder tendría que estar en manos de un filósofo o de un grupo de filósofos. No se ve cómo en ese estado podía preservarse el bien supremo del cínico, su libertad; y acaso se refiera Platón a la insolubilidad de ese problema del estado cínico cuando habla duramente del "estado de los puercos".[9] Lo que en todo caso está prácticamente fuera de duda es que ya Antístenes se sentía pacifista y ciudadano del mundo.

La recusación de los fundamentos de la vida social —el estado y la religión— por Antístenes en beneficio de la autarquía del individuo, se extiende igualmente a la *valoración* tradicional *de los bienes externos,* ante todo de la riqueza. También esa estimación se basa en una locura que hay que sustituir por el conocimiento correcto. El poder y las honras públicas quedan excluidas al excluirse la actividad política de la vida del cínico; pero tampoco la riqueza es más que un bien imaginario. Aunque es verdad —según dice Antístenes en el Banquete de Jenofonte (Simp., 4, 34 ss.)— que la pobreza lleva a veces al crimen, lo mismo hace la codicia alimentada precisamente por la *riqueza.* Puede incluso decirse: "Los hombres que se ponen como objetivo la sencillez serán mucho más justos que los que desean riqueza y dinero; pues el que está satisfecho con lo que tiene es el menos deseoso del bien de los demás". La verdadera riqueza es la riqueza del espíritu, como la posee Sócrates, que la reparte tan pródigamente; de esa riqueza hay que alimentarse. Y al igual que con la riqueza y con la codicia ocurre con el *placer* en general, especialmente con el de los sentidos. El que sucumbe a él se encuentra como los compañeros de Ulises junto a Circe: ésta los toca ligeramente con su varita y los mete en la porqueriza y los encierra allí: el que cede al placer se convierte en su prisionero, en su esclavo.[10] Por eso la lucha contra el placer es lo más importante: "mejor que el placer es incluso la locura" y "no debe moverse ni un dedo por conseguir placer". El placer más recusable es el erótico. Por eso se dice en el libro de Antístenes sobre el amor: "Lo mejor sería matar a Afrodita, pues ha pervertido a muchas mujeres excelentes y hermosas de entre nosotros. El amor es una podredumbre de la naturaleza; y los desgraciados que sucumben a él dan encima a su enfermedad el nombre de un dios".[11] Frente a esos peligros, Antístenes contrapone el esfuerzo *(pónos),* el trabajo y la lucha. Símbolo mítico de esa vida de trabajo y lucha es Hércules, al que Antístenes dedicó su libro más célebre y que fue siempre desde entonces el ideal, el santo patrón, por así decirlo, de los cínicos. En el libro había una conversación entre Prometeo y Hércules, en la que el titán decía al joven héroe: "Muy despreciable

9. Platon, Politeia II 372 D.
10. Dióg,. L. VI 3; Euseb. Praep. ev. XV 13; Clem. Al. Strom. II 107, 2.
11. Diog. L. VI 3; Euseb. Praep. ev. XV 13; Clem. Al. Strom. II 107, 2.

es tu conducta, pues te esfuerzas por cosas mundanales y careces en cambio de cura por lo más importante. No serás un hombre consumado hasta que hayas aprendido qué es lo que es más alto que los hombres; cuando hayas aprendido esto, aprenderás también lo humano. Pero si no aprendes más que lo terreno, errarás como los animales salvajes".[12] También, pues, aquí, como en Pródico, Hércules tiene que educarse por de pronto y madurar antes de poder convertirse en el gran liberador de la humanidad. Lo auténticamente socrático en las palabras del titán es esa "cura por lo más "importante", esto es, la aspiración a la excelencia anímica. En opinión de Antístenes esta excelencia es sobre todo obra del esfuerzo, de "pónos", ya sea que este esfuerzo se imponga libremente a la persona, ya sea que la vida lo traiga consigo. La vía de la verdadera excelencia, de la independencia respecto del mundo entero, excelencia e independencia que puede conseguir todo aquel que se lo propone,[13] consiste en no dejarse dominar por nada, por ningún contratiempo, ni por el hambre, ni por la sed, ni por el frío, ni por el dolor físico, la pobreza, la humillación o el destierro, sino ver en todo ello una mera ocasión de probar la propia fuerza moral y de voluntad, ocasión de endurecimiento (*kartería*), de "ascesis" en sentido corporal y anímico. La libertad de la voluntad y de la acción está dada a todo el mundo. Ese es el abrupto sendero por el que se yerguen las grandes personalidades históricas, como Ciro el Viejo, al que Antístenes colocaba como modelo en su escrito. Esta confianza en la voluntad humana tiene como presupuesto una concepción optimisma del ser del hombre desde el punto de vista moral. Y cuando Antístenes declara que la ciencia más importante es la de "desprender el mal", parece indicar que el individuo es bueno por naturaleza y asimila el mal por la influencia de la cultura; lo único que tiene que hacer es, por consiguiente, volver a su vida natural.

El historiador Teopompo declaró que Antístenes era el más importante de todos los socráticos. Jenofonte le ha levantado un hermoso monumento en su "Simposio". Dión de Prusa cita frecuentemente en sus discursos las ideas de Antístenes, y Epicteto proclama que su enseñanza hizo de él un espíritu libre. También era propio del cínico lo que Nietzsche llama "la valerosa visión de la vida filosófica"; Antístenes vestía el sencillo ropaje del filósofo cínico: la raída capa (*tribon*), el bastón de nudos, la mochila.[14] Su doctrina presenta todos los rasgos característicos del cinismo con ese individualismo exacerbado que rechaza todos los elementos sociales de la cultura —el estado, la religión y la

12. Conservado sólo en siríaco; traducido por Gildemeister, Rhein. Mus. 27 (1872) pp. 450 s. Impreso en D. Dittmar, Aischines von Sphettos (Philolog. Unters. 21, 1912), pág. 304.

13. Dióg. L. VI 70 (ascesis doble en Diógenes). No es seguro que Antístenes haya formulado ya el ideal cínico de la ausencia de necesidades. En favor de la hipótesis hablan Jen. Mem. I 6, 10, y Platón, Gorg. 492 E. También Isócrates 10, 8 y Platón Fileb 44 C apuntan a Antístenes.

14. Dióg. L. VI 7, 13, 14; Epict. Diatr. III 24, 67.

familia (ésta, al menos, es objeto de sumo desprecio) — y hasta la cultura misma, en el fondo, como alejamiento de la naturaleza; a ese individualismo hay que añadir, más como explicitación que como rasgo verdaderamente distinto, la autarquía en el sentido de una autosuficiencia puramente personal y radicalmente asocial, así como el endurecimiento, la ascesis y la sencillez de la forma de vida, llevadas hasta la ausencia de necesidades. El cínico se aísla cuanto puede, y aunque hace proselitismo por su idea, su escuela es realmente muy laxa y permite las variedades más diversas del tipo básico. El cínico es un "loco por cuenta propia" y su relación con las escuelas filosóficas propiamente dichas es aproximadamente como la del eremita cristiano de los primeros tiempos respecto de las órdenes monásticas y sus monasterios. El cínico influye por su personalidad llena de carácter, que no retrocede ni ante excesos escandalosos; su fuerza de atracción consiste precisamente en ser diverso de los demás.

Todos esos rasgos del cinismo se encuentran exacerbados en Diógenes de Sínope, para el cual, evidentemente, su propio maestro Antístenes no era aún una encarnación suficiente del ideal de vida cínico. Diógenes, hijo de un rico banquero, renunció a sus riquezas, abandonó su ciudad natal e inició una vida de mendigo exhibiendo la más extremada ausencia de necesidades: viendo a un muchacho beber de la cavidad de las manos ahuecadas, Diógenes tira su última propiedad: un cuenco de madera.[15] Pero aunque con su romántico racionalismo consideraba la cultura entera como una desviación, y no veía más modelo para el hombre que lo originario, lo primitivo y hasta lo animal, razón por la cual predicaba la vuelta a la naturaleza, tampoco Diógenes pudo prescindir totalmente de la cultura, pues también fue escritor, a pesar de su desprecio por los libros. Su escrito principal llevaba el agresivo título de "La pantera", acaso tomado de un lugar homérico (Il., 21, 573); la única frase que se nos ha conservado — "yo trasmuto los valores" — constituye el lema de toda su vida y toda su obra. No hay duda de que la actividad literaria era para él cosa secundaria, aunque puso también la tragedia al servicio de su doctrina, intentando justificar el incesto en un "Edipo" y hasta el canibalismo en un "Tiestes". El instrumento principal de su actividad era su presencia personal con un humor sarcástico e hiriente. Se daba a sí mismo con ostentación el nombre de "el Perro", y no porque llevara una vida de perros, sino porque era y quería ser mordiente y agudo: "Los demás perros muerden a sus enemigos; yo muerdo a mis amigos, para salvarlos", solía decir.[16] Quería "salvarlos" de la vida falsa y llevarlos a la que según su concepción era la correcta y racional. Pues "la locura conduce como un pastor a la muchedumbre". "Los dioses han dado a los hombres una vida fácil, pero ellos lo ignoran cuando sus-

15. Casi todo lo que se sabe de él, especialmente las numerosas anécdotas, se encuentran en Diόg. L. VI 20 ss.

16. Stob. Flor. 13, 27.

piran por cosas dulces, aceites finos y cosas parecidas." "Los hombres se procuran lo que necesitan para vivir, pero no lo que necesitan para vivir bien." Y por eso se sienten desgraciados, porque no entienden. Pero pueden ser felices "si dan la preferencia a las aspiraciones naturales" y se ejercitan en "el desprecio del placer". En la desgracia hay que decir: "Está bien, destino. Me has conducido como se conduce a un hombre". Mediante una vida dura como la de Hércules, que ha puesto "el sello" a la suya, Diógenes llega a la verdadera libertad, de tal modo que sabría "dominar a los demás" aunque fuera de origen esclavo. Pero la doctrina y la vida tienen que estar de acuerdo, y la vida cínica es una protesta permanente contra toda cultura. Pues la cultura ha tenido como consecuencia una progresiva degeneración, y es la causa de que en parte alguna se encuentren hoy hombres naturales, sino sólo hombres artificiales por todas partes. Podría seriamente dudarse de que el hombre sea el animal más inteligente. "Contemplando a los marinos, los médicos y los filósofos, tal podría creerse; pero si se para mientes en los intérpretes de sueños, adivinos, gentes que creen en ellos, así como en las gentes hinchadas por la vanidad y la riqueza, más bien se pensaría que no hay nada más necio que el hombre." La ciencia, por lo demás, en el sentido de la erudición y saber cosas, es absolutamente inútil; lo necesario es la formación del carácter según las exigencias de la razón. La filosofía está constituida exclusivamente por el pensamiento sin prejucios y por la libertad que infiere de él las consecuencias prácticas. Diógenes busca con afición en el mundo animal los modelos de la vida según la naturaleza. Del ratón aprende a vivir sin preocupaciones. En otros animales —grullas y cigüeñas— observa cómo cambian ordenadamente de residencia según las estaciones, mientras que entre los hombres domina una constante y excitada presión, choques recíprocos, recíproco deseo de dañarse. El modo de vida de los animales es natural y sano, mientras los hombres se debilitan y enferman con sus alimentos artificiales, sus vestidos y sus casas. Por eso tuvo Zeus razón al castigar a Prometeo por haber dado a los hombres el fuego; pues no fue ningún beneficio para los hombres. Los animales no conocen la propiedad, y viven mucho más serenamente que los hombres con su ansia de dinero.

Como se comprenderá, la crítica cultural de Diógenes se dirige también contra el *estado* existente. Odiaba tanto a los tiranos cuanto a los demagogos, a los que llamaba "esclavos del populacho". No reconocía más que un "estado justo", el orden cósmico, y se llamaba a sí mismo "ciudadano del mundo". Este cosmopolitismo niega toda patria, del mismo modo que la incondicional exigencia de libertad rechaza toda articulación en un ente estatal ordenado. Por eso es difícil hacerse una idea del ideal de estado de Diógenes. Es seguro que su estado no admitía la familia, sino que establecía la comunidad de las mujeres y de los hijos. Tampoco había en el estado propiedad privada, y para facilitar

el intercambio de mercancías se admitía un signo monetario de hueso: los astrágalos con que los niños solían jugar.[17]

Tampoco la *religión* tradicional podía sostenerse ante su crítica. Con la mayor dureza se expresa Diógenes contra la mántica, la interpretación de sueños, los misterios, la oración, los sacrificios, los usos funerarios y la creencia en la inmortalidad. Los hombres, decía burlonamente, se preocupan poco de lo que hacen despiertos, y en cambio se devanan los sesos pensando en sus sueños. ¿Así que el ladrón Patequión tendrá en el otro mundo una vida mucho más feliz que la de Epaminondas, porque éste no estaba iniciado en los misterios? "Los aqueos eran necios, pues creían que los muertos necesitan mujeres y sacrificaron Políxena al muerto Aquiles".[18] El destino del cadáver es cosa completamente indiferente, ya se lo coman perros y buitres, ya lo disuelva el sol y la lluvia. "La muerte no es ningún mal: no se nota nada cuando ella llega."

Ya la Antigüedad llamó a Diógenes "el Sócrates loco" (Diog. L., VI, 54). Pero tras la máscara burlona se escondía un rostro que contemplaba la vida con la mayor seriedad. Para dar eficacia a sus sermones no vacilaba en poner el mundo boca abajo. Se reían de él, pero hacía impresión. La leyenda llegó incluso a contrastarle, a él, el sabio cosmopolita, con el dominador del mundo, y presenta a Alejandro dándole testimonio de su consideración. La leyenda deja, además, sin decidir cuál de los dos era el más feliz.

El discípulo de Diógenes, CRATES de Tebas, es un tipo completamente diverso de sabio cínico. La diferencia, empero, no está en las concepciones, sino en el temperamento personal. El temperamento de Diógenes es agresivo, mordiente y audaz; el de Crates presenta cierta filantropía y amistosa actitud para con los hombres; a Diógenes le gusta la lucha y la pugna; Crates prefiere la paz y la conciliación; Diógenes es radical individualista; Crates desea conquistar otras personas para sus ideas, con lo que el cinismo cobra en él un tono más social. Crates, que procedía de una de las familias más distinguidas y ricas de Tebas, regaló su gran fortuna al erario público de su ciudad natal[19] y se puso a recorrer mundo con su raída capa, su bastón de nudos y su mochila; también él se sentía ciudadano del mundo. A su conversión a la filosofía llama "liberación", porque ella le desprendió de las internas ataduras del placer y de las externas de la cultura y, especialmente, de la propiedad.[20] Pero su propia persona no era la única preocupación de Crates, sino que se movía inspirado por una vocación para la cura de almas, "rondando por las casas en las que

17. Ath. IV 159 C. Vol. Herc. VIII 13 s.
18. Plut. de aud. poet. 4; Dion Crisost. 6, 18.
19. Del mismo modo regaló toda su fortuna Paulino de Nola, amigo del poeta Ausonio, al convertirse al cristianismo, y se retiró a la soledad de los Pirineos hasta el momento de ser elegido obispo de Nola (siglo IV de nuestra era).
20. Greg. Nac. de virt. 234, 242 s.

había cólera y guerra, sin abandonarlas hasta conseguir la paz en ellas".[21] Su fama de pacificador se difundió, y así le recibían en todas partes con los brazos abiertos, como a un bondadoso espíritu doméstico, y le llamaban "el que abre las puertas".[22] Hiparquia, la hermana de su discípulo Metrocles, decidió casarse con aquel mendigo —que era además feo y deforme—, y compartió con él su pobreza.

Crates no ha escrito más que en formas tradicionales y fijas; la parodia y el poema burlesco *(paígnion)* le parecieron las formas más adecuadas para la exposición y difusión del mundo de ideas cínico. Compuso elegías y tragedias paródicas y, sobre todo, un epos paródico cuyo contenido era la apología del estado ideal cínico, la ciudad de "Pera" —mochila—, así llamada por la pieza principal del equipo del nómada filósofo cínico. Tanto en ese epos cuanto en su poema "Sencillez" *(eutéleia)* elogiaba la ausencia de necesidades. Los hombres viven sólo de alimentos vegetales, no hay dinero, ni comercio, ni lujo, ni nada que puede excitar los placeres; pero tampoco hay guerra, y la soberana es "la reina libertad". El orden que mantiene al placer en los firmes límites de la mesura es el que conserva casas y estados.[23] La tradición narra también un encuentro de Crates con Alejandro Magno. A la pregunta del rey, si debe reconstruir la ciudad natal de Crates, Tebas, que ha destruido en su campaña, contesta el cínico: ¿Para qué? ¿Para que otro Alejandro vuelva a destruirla? (Diόg. L., VI 93).

No se encuentran en Crates ideas nuevas, tampoco por lo que hace a la *religión*. Cuando cita a los dioses, los maneja como ornamentos poéticos. El verdadero sacrificio y el verdadero agradecimiento a la divinidad consisten en obrar bien.[24]

La *escuela cirenaica* tiene de común con la cínica el individualismo, pero objetivamente está en los antípodas de esta última. El nombre de la escuela viene del de la ciudad natal de su fundador, ARISTIPO de Cirene. También Aristipo era discípulo de Sócrates, pero se encuentra más cerca de la sofística —de Protágoras en especial— que del mismo Sócrates. Como el abderita, Aristipo es sensualista, e igual que para aquél, es la ética para él un *arte de la vida*. Pues en polar contraposición con Antístenes, Aristipo declara que el placer es el bien supremo; la tesis vale del placer espiritual y del de los sentidos, pero sobre todo de este último. Lo que importa es, pues, procurarse una determinada cantidad de placer y salir adelante con la cantidad mínima de dolor. Para medir y pesar placer y dolor es necesario un "arte de la medida" basado en la comprensión del bien —tesis que ya resultaba necesariamente del sensualismo de

21. Del discurso (en siríaco) del neoplatónico Temistio "De la virtud", traducido por Gildemeister, Rhein. Mus. 27 (1872), pp. 459 s.

22. Plut. Symp. II, 1, 6.

23. Stob. Flor. 5. 63.

24. Jul. or. VI 199 C; los fragmentos poéticos en H. Diels, Poet. philos. Fragmenta, 1901, pp. 218 ss. Para lo demás: Diog. L. VI 85 ss.

Protágoras.[25] En este hedonismo la vida se convierte en un caso de cálculo, y la salud de la vida consiste en la correcta solución del problema. Los conceptos morales de bueno y malo, justo e injusto no son para Aristipo —como ocurre con la sofística— "de naturaleza, sino sólo de ley y costumbre". Pero será conveniente adecuar la conducta a ellos, con objeto de evitarse los incidentes desagradables de un castigo o una mala fama (Diòg. L., II 93). Lo único socrático en esta doctrina es la tesis de que la acción depende de la comprensión y la de que el hombre, según la frase de Aristipo, tiene que ser señor del placer, y no su esclavo (Diòg. L., II 75). Pero mientras que según Sócrates el verdadero placer consiste en hacer el bien, para Aristipo el disfrute del placer es el verdadero bien. Aristipo, que, siguiendo también en esto las costumbres de los sofistas, cambiaba frecuentemente de ciudad, se movía en el lujoso ambiente de la corte del tirano de Siracusa con tanta facilidad como en el círculo de los socráticos, razón por la cual Platón dice de él: "Es el único capaz de llevar [con la misma decencia] harapos o vestidos de fiesta" (Diòg. L., II, 67). La filosofía no era para él un fin en sí misma, sino el instrumento para una vida correcta; por eso la ponía por encima de las ciencias particulares, a las que no apreciaba sino por su valor educativo (Diòg. L., II 79). Por educación entendía educación humanística, "*antropismós*", según decía con una palabra que no se presenta más que en su tradición (Diòg. L., II 70). La calma del alma *(eutimia)* le parecía garantizada sobre todo por un cierto descuido, una vida sin preocupaciones por el pasado o el futuro, dueña siempre del momento.[26]

Si la vida es un caso de cálculo, entonces su dueño es el hombre, y no los dioses. Por eso Aristipo considera que liberarse de la "superstición" es una de las condiciones imprescindibles del sabio (Diòg. L., II 91). Las últimas consecuencias de esta doctrina quedan explicitadas por su discípulo Teodoro de Cirene en su libro "De los dioses", en el que confiesa el ateísmo integral, razón por la cual aparece siempre, con Diágoras de Melos y con Critias, en las parcas listas antiguas de ateos.[27] El libro no debe haber sido de poca importancia, pues es una fuente capital de la teología de Epicuro. Puede suponerse que la principal polémica del libro se orientaba contra la idea de un gobierno divino del mundo (Providencia). Teodoro fue denunciado en Atenas por ateísmo; gracias a la protección de Demetrio de Falero, amigo de los filósofos, salió del proceso con una simple condena de destierro, en cumplimiento de la cual se trasladó, según parece, a Egipto.

También a fines del siglo IV y por la misma razón fue desterrado de Atenas Estilpón de Megara. Había sido primero discípulo de Diógenes el cínico; luego pasó a la escuela abierta por el socrático Euclides en la ciudad natal de

25. Diòg. L. II 86 ss.; Platón Protág. 356 DE.
26. Ael. Var. Hist. 14, 6.
27. Diog. L. II 97, 101; Cfr. Filon, Quod omn. prob. lib. 18 p. 884; Cic. nat. deor. I 1, 2; 23, 63; Sext. Emp. adv. math. IX 51, 55.

ambos. Parece haber dicho en Atenas que Atenea no era hija de Zeus, sino de Fidias. En el curso del proceso ante el areópago, que era en aquel momento competente en crímenes religiosos, se sostuvo muy bien con su excelente dialéctica.[28] Los procesos de Estilpón y Teodoro parecen haber sido los últimos procesos por impiedad o ateísmo en Atenas. Era imposible seguir manteniendo en la ciudad aquel gran retraso respecto de las corrientes contemporáneas que reclamaban la libertad de pensamiento.

28. Diog. L. VI 76 II, 115 s.

BIBLIOGRAFIA

ALLAN, D. J.: *The philosophy of Aristotle*. Oxford, Univ. Press, 1952
FRIEDLÄNDER, Paul: *Platon* (2.ª ed.). Berlín, vol. I, 1954
FESTUGIERE, A. J.: *Personal Religion among the Greeks*. Berkley, Calif. Un. Press, 1954
FERNÁNDEZ-GALIANO, M.: *Teofrasto, Los caracteres*. Madrid, Inst. de Est. pol. 1956
GOLDSCHMIDT, Victor: *La religion de Platon*. París, P. U. F., 1949
GOHLKE, P.: *Aristoteles und sein Werk*. Paderborn, 1949
HÖISTAD, R.: *Cynic Hero and cynic King*. Lund, 1948
JAEGER, W.: *Paideia* (trad. cast.) vol. II y III
JAEGER, W.: *Aristóteles* (trad. cast.). México, F. C. E., 1946
LANDSBERG, L. P.: *La academia platónica* (trad. esp.). Madrid, Rev. de Occ., 1926
ROSS, D.: *Aristóteles* (trad. esp.). Buenos Aires, Ed. Sudamer., 1957
REGENBOGEN, O.: *Theophrastos von Eressos* (Real-Encycl. der class. Altertumsw. Supl. VII, 1940, col. 1354 ss.)
SCHUHL, P. M.: *L'œuvre de Platon*. París, Plon, 1954
TOVAR, Antonio: *Un libro sobre Platón*. (Col. Austral). Madrid, 1956
ZÜRCHER, J.: *Aristoteles Werk und Geist*. Paderborn, 1952

Capítulo XV

LA CIENCIA Y LA LITERATURA

Isócrates y la nueva educación

Ningún arte fue cultivado y desarrollado por la sofística de un modo tan sistemático como la oratoria, en la que veía un instrumento para el dominio de los hombres. Gracias a la sofística y a su retórica los discursos públicos se hicieron literarios, pues se empezó a ver en ellos obras de artes dignas de conservación escrita. A partir de aquel momento la educación oratoria resultó imprescindible para la carrera de estadista; pero la retórica incluyó en su ámbito de influencia toda la prosa, y, especialmente, la historiográfica. Así se comprende que en el siglo IV la posición rectora en la literatura correspondiera a la prosa y no a la poesía.

Es de la naturaleza de la cosa el que los *oradores* se muevan al nivel de la creencia popular cuyo fiel espejo son, y que sólo excepcionalmente ofrezcan puntos de apoyo para destruirla. Pero una cosa puede comprobarse con seguridad en más de un texto de los oradores del siglo IV, a saber: que, a pesar de los misterios de Eleusis, la creencia en la supervivencia a la muerte vacilaba ya definitivamente. Así lo prueba la forma hipotética en que se alude a la inmortalidad incluso en oraciones fúnebres oficiales. Así, por ejemplo, se lee en el "epitafio" de Hipérides a los atenienses caídos en la guerra lamia (322 a. J. C.): "Si el estar muerto es lo mismo que el no haber nacido, están entonces libres de enfermedad y amargura y de todas las demás contrariedades de la vida humana. Y si, como sospechamos, existe aún en el Hades una conciencia y una Providencia de la divinidad, entonces es probable que ellos, que lucharon por el honor de los dioses, disfruten allí de la mayor providencia y atención de ellos".[1] Análogamente se expresa Licurgo: "Creo que su difunto padre [del acusado Leócrates], si es que allá se tiene alguna noticia de lo que ocurre aquí, sería el

1. Stob. Flor. 124, 36.

juez más severo". Y de boca de DEMÓSTENES oímos: "Si algunos de estos muertos pueden tener noticia de lo que aquí está ocurriendo, pensad en lo irritados que estarán".[2] Así se ve claramente que la fe en una continuación ultramundana del alma no ha echado verdaderas raíces ni en la forma popular de los misterios ni en la forma filosófica de los pitagóricos y de Platón, y que en general no rebasa el alcance de una mera posibilidad que se deja sin discutir.

ISÓCRATES, que llegó casi a los cien años de edad, ocupa un lugar especial entre los oradores del siglo IV. Vivió desde el 463 hasta el 338. Casi al mismo tiempo que Platón abría la Academia, fundó en Atenas su escuela de retórica (388), y Platón puso en él la esperanza de que, gracias a su "natural disposición filosófica", elevara el arte oratorio a un nivel superior y le diera un contenido más profundo que el que habitualmente tenía en los oradores judiciales.[3] La esperanza no se cumplió plenamente, aunque la escuela de Isócrates fue la más célebre y la más frecuentada de Atenas y de ella proceden, aparte de los más grandes oradores de la joven generación, estadistas, poetas e historiadores de entre los numerosos jóvenes que obtuvieron su formación general cerca de Isócrates. Isócrates no era un filósofo; discípulo de Gorgias, cuyo retrato adorna su propia tumba, Isócrates ha continuado en su escuela la mejor tradición de la sofística y la ha desarrollado con nuevas formas. Isócrates dio contenido material a su educación orientándola hacia la historia nacional y hacia la política práctica. Pero es siempre un representante de la sofística por el relativismo teorético que mantuvo toda su vida y por su extrañeza de lo que Platón llamaba "ciencia", esto es, la metafísica. Cuando habla de su "filosofía" está entendiendo por ello lo que más tarde en Roma se llamará "humanitas" y aproximadamente lo que hoy llamamos "cultura general". Sus enseñanzas constituyen en todo caso un complemento útil de las de la Academia, pues Isócrates cultivaba los temas historicoculturales y políticos prácticos ignorados por la enseñanza platónica; con ello la escuela isocrática tenía las ventajas de un sentido más vivo de la realidad y mayor proximidad a la vida. En Isócrates puede rastrearse claramente la influencia de los grandes sofistas, y especialmente la de su maestro Gorgias, del que ha recogido el ideario panhelénico al que da viva y cálida expresión en los llamados discursos, que son en realidad octavillas políticas.

No es, pues, cosa de buscar en Isócrates un sistema filosófico; Isócrates toma lo bueno, lo que le parece acertado, de donde lo encuentra. La *filosofía* especulativa es, en su opinión, "buñuelos de viento": no hay tal filosofía sistemática. Por eso no tiene ninguna relación fecunda con los pensadores jónicos, a los que llama "los viejos sofistas".[4] Ello no obstante, toma de ellos ideas sueltas: así

2. Lic. contra Leocr. 136; Demóst. contra Leptines (20) 87. Un eco tardío de esa formulación hipotética de la fe en la inmortalidad se encuentra en Tácito, Agr. 46.
3. Fedro, 278 E, 279 A.
4. Hel. 4; Antid. 268, 270 s., 285.

por ejemplo toma de Jenófanes la idea del progreso cultural sobre la base de la disposición natural de los hombres, sin ayuda de los dioses; o la polémica contra la sobreestimación de los ejercicios gimnásticos, idea que toma precisamente como arranque de su panegírico de Atenas, a la que alaba porque no sólo celebra concursos en los que se premian la fuerza y la habilidad física, sino también las obras artísticas y del espíritu; también puede venirle de Jenófanes su violenta crítica de la representación antropomórfica de los dioses por los poetas.[5] No obstante, todo esto podía venirle también de la tragedia, concretamente de Eurípides.

Mucho más cerca está, en todo caso, de la *sofística*. De su maestro Gorgias ha recibido la *idea panhelénica*, a la que será fiel toda su vida, aunque en diversas formulaciones. Al principio piensa en una colaboración de Atenas y Esparta en el sentido de la vieja política de Cimón, para conseguir la fusión del mayor poder terrestre y el mayor poder marítimo de Grecia; más tarde, cuando el curso de los acontecimientos mostró la imposibilidad de ese programa, creyó hallar la solución en una jefatura monárquica basada en un ejército fuerte. Así se presentó, igual que su maestro y aludiendo explícitamente a éste, como "propugnador de la armonía",[6] y finalmente se orientó hacia el hombre más poderoso de su tiempo, el rey Filipo de Macedonia, considerándolo llamado a realizar la gran obra de la unificación política de Grecia. En un mensaje político dice al rey: "Creo que habrás observado cómo dirigen los dioses las cosas de los hombres: pues los dioses no envían de su propia mano a los hombres lo bueno y lo malo que ocurre a éstos, sino que inspiran en cada caso a los individuos distintas ideas y así todo ocurre por varios. Así tal vez nos han puesto ahora a nosotros como tarea el hablar, y te han encargado a ti de obrar, porque creen que en el campo de la acción tú lo harás del mejor modo, mientras que a mí me será posible con el discurso importunar lo menos posible a los oyentes".[7] Isócrates es, pues, el descubridor de la idea histórico-filosófica de que son los grandes hombres los que hacen la historia, con una misión que los convierte en instrumentos de la voluntad divina. Con ello ha descubierto *la importancia de la personalidad en la historia*, o, por lo menos, la ha formulado por vez primera de un modo consciente. El historiador Teopompo, que procede de su escuela, ha aplicado el principio a la exposición de la historia de la época.

En relación con ese interés por la personalidad está el hecho de que Isócrates convirtiera en su "Evágoras" el género literario del panegírico en un cuadro de la vida y la obra de este príncipe chipriota, creando así la biografía histórica.

Menos perceptible es en Isócrates la influencia de Pródico; pero de este sofista es sin duda la idea de que lo que nos beneficia o perjudica no es la "naturaleza de las cosas", sino más bien el uso que hacemos de ellas, o sea, que nues-

5. Paneg. 1, 32, 45; Bus. 38 ss.
6. Paneg. 158.
7. Filipo 150.

tra propia conducta es la causa de lo que nos ocurre (Panat., 223). El retórico aduce explícitamente el precedente de Pródico.

También Protágoras ha influido en Isócrates desde diversos puntos de vista. El retor le debe su ideal pedagógico, igual que debe a Gorgias el político. Presupuesto de toda educación y formación es una cierta capacidad personal, lo que hay que hacer es desarrollarla, ejercitarla y darle un objetivo, el cual es, exactamente igual que en el abderita, la adquisición de la capacidad de administrar la propia casa y el estado.[8] También el modo cómo Isócrates imagina el origen de la cultura humana recuerda el célebre mito de Protágoras. Cierto que en el "Panegírico" se atiene a la leyenda local ática según la cual Deméter puso el fundamento de la cultura con la fundación de la agricultura y de los misterios (28 ss.). Pero explícitamente califica de "mítica" a esa leyenda, y está convencido de que el hombre se ha levantado por sus propias fuerzas en el curso de los tiempos desde la vida animal de la primera edad hasta los estadios superiores de la cultura. Isócrates da un ligero matiz a la narración protagórica al presentar al "Logos" creador de cultura como "Discurso". Este posibilita a los hombres la comprensión y comunicación recíproca, les otorga la superioridad sobre los animales, los cuales serían sin el discurso superiores al hombre por su fuerza y por su habilidad, y los lleva a agruparse en comunidades locales, a la invención de las artes y, por último, a la constitución de estados legales.[9] También la discusión de las tres formas fundamentales de estado —que termina colocando a la monarquía en primer término— se mueve según ideas sin duda inspiradas por la sofística y especialmente por Protágoras.[10]

Menos clara es la influencia de Hipias, con cuya hija Platane casó Isócrates ya en edad avanzada. De todos modos, es posible que en el discurso a Nicocles así como en los discursos puestos en boca de este príncipe y en los que, como el propio Isócrates advierte, utiliza muchas ideas de otros, en parte documentables en Eurípides, haya material ideológico de Hipias, pues en los dos casos se trata de una especie de "espejo de príncipes".

Por lo que hace, por último, a la *actitud* de Isócrates *ante la religión,* puede decirse con verosimilitud que, al igual que Gorgias, habrá respetado en la práctica la costumbre tradicional. De todos modos, la crítica religiosa del siglo v no parece haber pasado por él sin dejar huella. Por lo menos Isócrates reprocha al sofista Polícrates que en su "defensa de Busiris" aceptara sin más las blasfemias de los poetas contra los dioses y los héroes. El, por su parte, considera a los dioses moralmente perfectos, y no puede por eso mismo creer que sus hijos puedan ser ateos e injustos, pues en otro caso se estaría ante la peligrosa alternativa de tener que aceptar o bien que los dioses son moralmente peores que los hombres, pues éstos intentan educar a la juventud en el bien, o que los dioses,

8. Antid. 197 s., 291, 309; A Nicocles 13.
9. Nic. 5 ss.; Antid. 253 ss.; Nic. 14 ss.
10. A Nic. 41; Nic. 10.

aunque quieran hacer lo mismo, no pueden, con lo que resultarían inferiores a los hombres en capacidad intelectual. Isócrates rechaza pues la idea de que los dioses y los héroes pueden ser imperfectos; lo mismo habían hecho Píndaro, Sócrates, Jenófanes y Eurípides. El dilema en que basa su conclusión es precisamente el que Anfitrión presenta a Zeus en el verso de Eurípides:

O te falta sabiduría, Dios, o es bondad lo que te falta.[11]

El entimema en cuestión suena mucho a sofística y podría muy proceder del "De los dioses" de Protágoras. —En el mismo escrito de Isócrates (Bus. 24) dice el retor que "aquellos que en los antiguos tiempos nos inculcaron el temor a los dioses consiguieron también que no nos comportáramos como animales los unos con los otros". Como Demócrito, Isócrates parece, pues, considerar la fundación de la religión como obra de hombres prudentes de los tiempos primitivos, los cuales consiguieron con ella levantar la situación moral de los hombres y posibilitar una convivencia social. Isócrates está también convencido de que lo que importa en la veneración de los dioses, y especialmente en las ofrendas y sacrificios, es el ánimo piadoso, y no el valor material de lo ofrecido, como, por lo demás, ha declarado el mismo dios de Delfos (A Nic., 20). La fusión de piedad y rectitud constituye el tono básico de las reglas de conducta conservadas como pieza parenética entre las obras de Isócrates con el título de "A Demónico", estas sentencias alcanzaron la mayor celebridad, pero no son de Isócrates, sino de su discípulo de mismo nombre Isócrates de Apolonia.

Como portavoz de la filosofía sofística de la cultura —a la que limó todas sus puntas ásperas y peligrosas—, Isócrates tuvo una influencia fabulosa en su propia época y considerable en las generaciones posteriores. Seguramente no exagera Cicerón al decir que "la casa de Isócrates estaba abierta como una escuela a toda Grecia" y que "de esa escuela salieron, como del caballo de Troya, príncipes verdaderos".[12] Isócrates es el heraldo de la nueva educación de la juventud fundada por la sofística, cuya base es en él una retórica no entendida meramente como técnica de la palabra, sino provista de un contenido que la convierte en formación formal e ideológica del espíritu; del mismo modo que la formación histórica contemporánea, esa retórica se coloca y afirma junto a la filosofía. Pronto se vio que para no estar flotando sin raíces en el aire, esa retórica necesitaba una complementación filosófica —del mismo modo que, a la inversa, filósofos como Aristóteles o Antístenes enseñaban a su vez la retórica. Para los jóvenes resultó a partir de entonces imprescindible asistir a las escuelas de retórica y a las de filosofía, no sólo por hacer carrera política o literaria, sino también simplemente si querían presentarse como hombres cultos. Esta *nueva*

11. Bus. 38 ss.; Eurip. Heracles 347. En el verso griego la expresión es bastante más fuerte que en la versión de Wilamowitz, que es la recogida arriba: "O bien eres un dios estúpido, o bien eres injusto por naturaleza".
12. Cic. Brutus 8, 32; de orat. 23, 94.

educación se impondría en el futuro. Ella ensanchó aún, por una parte, el abismo que separaba a los cultos de los incultos, abismo que había empezado a abrirse en el siglo v, e introdujo así una cuña en la unidad de los cuerpos sociales de los diversos estados griegos. Por otra parte, los portadores de la nueva educación o cultura sintieron cierta unidad de casta, y como también muchos no griegos del Asia Menor, Siria, Egipto y otros países se trasladaban a Grecia y especialmente a Atenas para asimilar aquella formación helénica, la distinción, antes tan radical, entre helenos y "bárbaros" fue suavizándose y se hizo al final tan imprecisa y fluida que el propio Isócrates pudo decir que los griegos, como portadores de la cultura, se habían hecho maestros de los demás pueblos, y que el nombre de "heleno" designaba ya no tanto la ascendencia cuanto el modo de pensar: "Helenos se llaman hoy más los hombres que participan de nuestra educación que aquellos que tienen en común con nosotros la descendencia natural".[13] Con esas ideas que rozan ya el cosmopolitismo y son consecuente elaboración de las tesis de Hipias del parentesco de todos los hombres cultos y del parentesco de todos los hombres en general proclamado por Antifonte, Isócrates es un adelantado del helenismo.

La historiografía

También en la historiografía del siglo iv se manifiesta la influencia de las corrientes espirituales del siglo anterior. Jenofonte es un socrático con una gota de cínico, rasgo que está en completa armonía con su admiración por la rigurosa educación espartana. En el terreno religioso, en cambio, no coincide con Antístenes, sino que se mueve en el terreno de la fe politeísta tradicional, aunque penetrándola con la idea de Providencia y elevándola así a un superior nivel espiritual. Jenófanes rechaza en lo esencial la sofística, pero ha aprendido bastantes cosas de ella y las utiliza de vez en cuando. En la "Anábasis" (II 6, 16) introduce a su amigo Próxeno como un discípulo de Gorgias que, siguiendo los principios de su maestro, se dedicaba a conseguir riqueza y poder, aunque sólo de un modo recto; mientras que Menón, discípulo también de Gorgias según sabemos por Platón, se presenta en Jenofonte como un inmoralista absoluto en el sentido de la doctrina del derecho del más fuerte, que desprecia toda atadura por preceptos religiosos y morales como una debilidad y falta de virilidad (II 6, 21 ss.). Es probable que en la novela pedagógica que es la "Ciropedia" (I 6, 26 ss.) los rasgos del "maestro de los muchachos" proceden de Gorgias; ese maestro enseña en efecto a los niños la doctrina del engaño lícito, teoría que sólo puede apropiarse sin daño el hombre maduro y que, por tanto, no debe situarse en la educación de la juventud. Análogamente puede verse en el "sofista" que educa al príncipe armenio Tigranes, y que sufre sin culpa la muerte,

13. Paneg. 50; cfr. Arquidam. 43, 76.

un retrato de Sócrates (III, 1, 14, 38 ss.). El célebre mito de Hércules en la encrucijada (Mem., II, 1, 21 ss.) le viene a Jenofonte de Pródico; en su "Economicós", el libro sobre la administración de la casa, el elogio de la agricultura (c. 4 s.) viene también probablemente de las "Horás" del mismo sofista. Su "Agesilao" es un elogio de este príncipe sobre base histórica, según el modelo del "Evágoras" de Isócrates, y su "Estado de los lacedemonios" y sus numerosos escritos técnicos pertenecen a la literatura científico-especializada suscitada por los sofistas. Pero del espíritu de éstos no ha tomado nada Jenofonte. Tiene a Critias un odio ilimitado que ha influido en su exposición en las "Heleniká" (II, 3 s.) y en las "Memorables" (I 2, 12 ss.). Sócrates en cambio conserva la serenidad en las más difíciles situaciones políticas y permanece fiel al principio de la justicia (Hel, I 7, 15).

Los dos historiadores más importantes del siglo IV, Éforo y Teopompo, proceden de la escuela de Isócrates. ÉFORO, primero en escribir una historia universal después de Heródoto, ha sido muy aprovechado más tarde por Diodoro. Éforo cultiva un abierto racionalismo. Su actitud crítica frente a la tradición mítica se manifiesta ya en el hecho, de que deje sin tratar la era arcaica cantada sólo por los poetas y que, según él mismo dice al modo de Gorgias, no sirve sino para "encantar y engañar a los hombres" (frag. 1). Éforo empieza pues su obra con la migración dórica. Su ideal sería no referir más que cosas personalmente contempladas (frag. 3). En el detalle utiliza la interpretación racionalista del mismo según el estilo de Paléfato. Pitón, el fundador del oráculo de Delfos, era un hombre peligroso al que apodaban "Dragón" (frag 70). Los gigantes eran rudos hombres sin ley y caníbales. Lo que cuenta la Odisea (11, 14 ss.) de los cimerios se refiere a un pueblo que vive en habitaciones subterráneas y dedicado a la minería (frag. 45). La persecución de Io por Hera se convierte, como en Heródoto (I 2), en un rapto por piratas fenicios (frag. 79). Los escitas son un pueblo ideal como los abios e hipemolges homéricos (Il., 13, 5 s.); son pacíficos, viven de leche, no hacen comercio y disfrutan de plena comunidad de bienes, mujeres e hijos. Y como no poseen nada que tiente a someterlos, nadie los ataca. Los escitas cuentan con un sabio de pleno autodominio y prudencia absoluta, el Anacarsis ya conocido por Heródoto (IV 46, 76 s.), que fue incluido entre los siete sabios y considerado autor de diversos inventos (frag. 76). Es un desarrollo de romanticismo de filosofía de la cultura, ya presente y satirizado en la comedia ática antigua (Plat. Prot., 327 D). Éforo escribió una obra "Acerca de los inventos" (frag. 158 ss.), plenamente en el espíritu de Jenófanes (frag. 18), y según la cual no han sido las divinidades de la cultura las que han enseñado al hombre la agricultura y la técnica, sino que los hombres deben esos inventos a los progresos de su espíritu descubridor.

El otro discípulo de Isócrates, TEOPOMPO, es todo lo contrario de un racionalista: lo que ha aprendido de su maestro es que los grandes hombres hacen la historia. En sus "Historias griegas", que son una continuación de Tucídides, Lisandro (frag. 22) y Agesilao (frag. 23 s.) constituyen el centro de la exposi-

ción, y su segunda gran obra, "Filipo y su tiempo", recibe precisamente título del poderoso rey de Macedonia en el que el historiador creía ver la mayor personalidad histórica de Europa hasta el momento (frag. 26). Lo más que puede decirse respecto de una influencia de la sofística en Teopompo —influencia que le habría podido comunicar perfectamente Tucídides— es que el historiador afecta a veces una estimación plenamente amoral de los hechos históricos (frag. 28). Pero otras veces adopta un tono moralizador (frags. 110. 126). No presenta ningún rasgo de racionalismo, antes al contrario, patentiza gran afición romántica a historias maravillosas, que ya en la Antigüedad solían buscarse en sus obras (frags. 66. 69. 70). Ese romanticismo se manifiesta del modo más claro en su descripción del fabuloso país de "Meropis", descripción presentada como revelación de Sileno al rey Midas (frag. 75 s.). Eliano la ha conservado (Var., Hist., 3, 18). Más allá del mundo habitado hay dos ciudades, la de los "guerreros" y la de los "piadosos". Los habitantes de esta última viven felices y en paz, sin tener siquiera que trabajar, pues la tierra lo da todo por sí misma, como en la edad de oro. Lo que dibuja Teopompo no es, pues, un estado ideal, sino simplemente la utopía de una tierra de Jauja, como la conocía ya la comedia antigua. Por eso no es necesario apelar a una influencia cínica para explicar el paso, aunque es un hecho que de todos los socráticos Teopompo apreciaba máximamente a Antístenes, y manifiesta su antipatía por Platón en un escrito con esa intención (frag. 279-281).

La medicina

El gran empuje de la medicina en el último tercio del siglo v continuó durante el siglo iv y hasta mediados del iii, de tal modo que esta época puede considerarse como la edad del florecimiento de la medicina griega. La actividad del propio Hipócrates llegó hasta el tercer decenio del siglo iv, y no pocos de los escritos reunidos en el *Corpus Hippocraticum* proceden seguramente del siglo iv. Jenofonte (Mem., IV, 2. 10) da explícito testimonio de la existencia de una extensa literatura médica. Con la fundación de la Academia platónica y de la escuela peripatética del Liceo, Atenas empezó a ejercer considerable atracción sobre las escuelas médicas, hasta entonces florecientes sólo en zonas marginales del mundo helénico, como Cnido y Cos, o Crotona en Sicilia; la ciudad pasó a ser a su vez una importante sede de educación médica. Filistón, el médico de corte de Dionisio II de Siracusa, miembro de la escuela médica siciliana fundada por Empédocles, estuvo en Atenas entre el 367 y el 363, autorizado por el tirano a petición de Platón (Ep., II 314 D E), y tuvo estrecho contacto con la Academia. Es el "médico siciliano" citado por el cómico Epícrates en el fragmento grande (frags. 11. 27 ss.) en el que se burla de la actividad de los académicos; y en el "Timeo" de Platón (69 A ss.) se manifiesta la influencia del médico en la descripción de la estructura del cuerpo humano. Filistón fue también el

que introdujo en la Academia la doctrina empedoclea de los cuatro elementos y la teoría del "pneuma" como fuerza vital que da forma y alma y está activa en todos los organismos. Esta doctrina desempeña un papel de importancia en la explicación platónica del origen de las enfermedades (Tim., 82 A ss.), y fue luego recogida y elaborada por Aristóteles y sus discípulos. Discípulo de Aristóteles fue, como se ha demostrado recientemente,[1] DIOCLES de Caristo, de Eubea, médico en Atenas y primer médico que ha escrito en dialecto ático. Se dedicó sobre todo a la dietética, y gozó de tal prestigio que en Atenas le llamaban "Hipócrates el joven".[2] Los restos de sus escritos nos lo muestran tan influido por la escuela hipocrática como por la siciliana. En una carta a Antígono trataba de la prevención de las enfermedades internas sin medicamentos, sólo por medio de una dieta racional. Un diálogo suyo titulado "Arquidamo" —por el nombre de su padre, que también había sido médico— discutía una cuestión importante para la gimnástica: la unción del cuerpo con aceite. El "Arquidamo" es la primera obra de medicina en forma dialogada. También parece haberse ocupado Dioclés de oftalmología, y él es acaso el autor del papiro de Heidelberg, dedicado a esta problemática. Su herbario tuvo también mucha fama en la Antigüedad; pues Diocles puso al servicio de la medicina y de la dietética la botánica, igual que la zoología, en la que utilizó la disección de animales. A la dietética está dedicada su "Doctrina de la salud", libro ofrecido a Pleistarco, hijo del amigo de Aristóteles Antípatro. La dietética, representada también por varios escritos en el Corpus Hippocraticum, se convierte con Diocles en una especie de arte de la vida, que exige autodisciplina, incluso, por ejemplo, en algunas ocasiones, limitarse a una sola comida al día. El objetivo de la dietética es conseguir lo adecuado para cada individuo y para cada caso particular. Es, por así decirlo, una *ética de la vida somática,* igual que la ética aristotélica quiere ser una dietética del alma. Así se anuda otro lazo entre la filosofía y la medicina. La ciencia especializada que se ha desligado de la filosofía natural especulativa en beneficio del empirismo establece ahora con ella una alianza sobre la base de la común contemplación teleológica de la naturaleza y queda absorbida en la filosofía, que abarca a todas las ciencias; por eso, en su carta a Antígono, Diocles puede hablar de una "doctrina filosófica de la salud".[3] Hay otro punto importante en ese desarrollo. Según esta concepción, el hombre resulta responsable de su salud y al mismo tiempo, hasta cierto punto, dueño de ella: puede arruinarla con la gula y otros abusos, y puede también mantenerla y robustecerla mediante un modo de vida racional. Ya el sofista Gorgias había explicado su longevidad extraordinaria por su modo de vida, atento sólo a la salud, y no al placer.[4] En este cuidado dietético se reali-

1. Cfr. Werner Jäger, Diokles von Karystos, 1938.
2. Vindicianus, de semine 2 (citado por Jäger, p. 192); cfr. también Plin. Nat. Hist. XXVI, 6, 10; Galeno XIX 530.
3. Citado por Jäger, op. cit., p. 75.
4. Gorgias A 10 (Diels).

zaba la idea común a Demócrito y al cínico Diógenes de que está en la mano del hombre el conservar la salud mediante la autodisciplina en vez de pedírsela a los dioses, y que también está en sus manos el traicionarla por la concupiscencia.[5]

La comedia media

Ante el poderoso desarrollo de la prosa ática en el siglo IV, la poesía fue pasando a la sombra. El epos había muerto ya en el siglo V, y la tragedia iba agonizando ahora poco a poco. Epos y tragedia, igual que el solemne nómos citaródico, una especie de oratorio, habían apelado al final a la temática histórica. El hecho tenía sus razones: el público estaba harto del mito, cuyos motivos siempre repetidos habían perdido todo atractivo poético.[1] La comedia ática antigua, alimentada de la temática política, murió naturalmente con la muerte política de Atenas. Su sucesora, la llamada comedia media, pierde con el coro y la parábasis los medios de ataque más eficaces y se limita en lo político a tímidas alusiones cada vez más escasas. A cambio de ello introduce en el horizonte de su burla a los filósofos y a la filosofía de la época; la víctima más común son los llamados "pitagoristas", es decir, aquella corriente de los pitagóricos que se había mantenido fiel a la abstención de alimento animal y al respeto de las reglas arcaicas —originadas en primitivos tabúes— llamadas *acúsmata,* con la doctrina de la metempsícosis que fundamenta la primera.[2] Pero también Platón y su Academia son frecuente objeto de observaciones burlonas, y el fragmento grande de Epícrates, ya varias veces citado, se burla de todo el aparato científico de la Academia. El intento platónico de definición del bien —cuya oscuridad es ya criticada por Aristóteles— se convierte para la comedia en prototipo de asunto oscuro e incomprensible.[3] Se encuentra además citado en la comedia Arístipo, y alguna alusión a Metrodoro de Quíos, el maestro de Anaxarco. El Liceo sólo aparece citado dos veces, y Aristóteles nunca.[4] Una celebridad como Isócrates recibe una vez un ligero alfilerazo, y el médico Menécrates de Siracusa, hombre megalómano que se tomaba por Zeus, se rodeaba de un séquito de dioses y héroes, realizaba supuestos milagros, exigía honores divinos y escribió cartas con tales exigencias a los reyes Filipo de Macedonia y Age-

5. Demócrito, frag. 234; Diógenes apud Stob. Flor. VI 38.

1. El poeta cómico, en cambio, tiene que inventar constantemente novedades: Antífanes frag. 191.

2. Entre los acúsmata se encontraba la prohibición de comer habas; también, por ejemplo: no levantar lo que está en el suelo; no romper el pan; no tocar un gallo blanco, etc. Diòg. L. VIII 34 ss. —Los versos burlescos contra los pitagoristas han sido reunidos por H. Diels, Frag. der Vorsokratiker, 5.ª ed. I 478 ss.

3. Epícrates frag. 11; Alexis frag. 1, 25, 94, 147, 152, 158, 180; Teopompo, frag. 15; Cratinos el joven, frag. 10; Amfis frag. 13 ,6; Aristóteles apud Aristox. Harm. El. Anf. apud Zeller, Phil. der. Gr. II 1 5.ª ed. (1922), p. 712, 3; Efippo frag. 14.

4. Alexis, frag. 236 (cfr. 239); Antífanes frag. 220, 122; Alexis frag. 25.

silao de Esparta, ofreció a la comedia un tema fecundo que ésta no se dejó perder.[5]

Pero desde el punto de vista religioso, la forma más importante de la comedia media es la *parodia de los mitos.* Ya en el siglo V había existido el epos paródico de Hegemón de Tasos, que tuvo mucho éxito en Atenas con su gigantomaquia cómica. La poderosa protección de Alcibíades le bastó para hacer frente a la acusación por impiedad que se le dirigió.[6] El mito se toma cada vez menos en serio, como prueba el que en el siglo IV su parodia en la escena se hace habitual y la "comodotragedia" —nombre que uno de los poetas, Alceo, dio a esas comedias— resulta un género frecuentemente gustado. Conocemos innumerables títulos de piezas de este tipo en las que se ridiculiza no sólo a héroes como Aquiles y Ulises, Alcmeón y Enomao, Ixión y Belerofonte, Edipo y Heracles, sino también a los dioses mismos, como en el "Nacimiento de Apolo y Ártemis", el "Nacimiento de Zeus", "Tindáreo o Leda", etc.[7] Desgraciadamente no tenemos sino pocos restos de toda esa literatura. La mejor idea de ella la da el Anfitrión de Plauto, imitación latina de la pieza del mismo título de Arquipo, la cual tenía por tema la aventura de Zeus con Alcmena. El parecido de ambas parejas, el del dios disfrazado bajo figura de Anfitrión y el rey mismo, así como el de Hermes, disfrazado de criado Sosias, con éste mismo, da lugar a las confusiones más divertidas y a escenas cuya comicidad no fue aumentada por Molière en su reelaboración de la materia. Figuras de la pintura en vasos ofrecen un paralelo de esa parodia mitológica; en algunas de esas pinturas se ve a Zeus intentando llegar hasta Alcmena con ayuda de una escalera de mano.[8] "Pues en aquel tiempo era de rigor representar a Hércules como gran bebedor, a Dioniso como un cobarde, a Zeus como un adúltero"; así leemos ya en los escolios a Aristófanes.[9] Los dioses, según indica el prólogo de Plauto explícitamente (50 ss., 150 ss.), se convierten aquí en personajes de la comedia y descubren muchos aspectos reprochables de su naturaleza, aspectos criticados por la época. También los dioses importados del Oriente son objeto de burla, especialmente el culto animal de los egipcios y los sacerdotes mendicantes de la diosa Cibeles.[10] También se roza a veces el orfismo y se parodia la mántica.[11] De las diversas divinidades, Eros es la víctima más frecuente; los dioses

5. O. Weinreich, Menekrates, Zeus und Salmoneus; Tüb. Beitr. z. AW, 18, 1933, p. 3 ss.
6. Ath. IX, 407 BC.
7. Alk. Frag. 19; Fileteros frag. 4; Eubulos frag., 71-73; 36, 16; Amfis frag. 2, 27; Filiscos apud Koch II, 463; Sofilos, ibid., 463; Alexis, frag. 135.
8. Arquipo frag. 1-7; "tragicomedia", Plauto, Anf. 59, 63; H. Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte (1928), reproducción número 66; Baumeister, Denkmäler des klass. Alt. I, p. 49, III (Tabla-suplemento) frente a p. 2.142, reproducción número 7.
9. Escolio a Aristófanes, la Paz, 741.
10. Arquip. frag. 25; Antíf. frag. 147, 154, 159, 8; Anaxandr. frag. 39; Timocl. frag. 1.
11. Arquip. frag. 15, 17.

le han cortado las alas por haber sembrado entre ellos la división y la confusión. y lo han desterrado a la Tierra.[12] La confianza en los dioses y la fe en la sabiduría y la justicia de su gobierno del cosmos han disminuido palmariamente. Tique, el Azar, es la que verdaderamente reina, y un demonio tiene en sus manos el timón del destino de los hombres. La Providencia es "cosa ciega e indeterminada". Los destinos de los hombres carecen de sentido y no se sabe en absoluto qué es "lo divino". Los ateos se salvan a menudo sin castigo, y cuando los felices no se muestran agradecidos a los dioses, éstos les retiran sus dones. Con sus imprevisibles cambios parece la vida un juego de dados.[13] A veces hay también en la comedia media rasgos de interpretación racionalista del mito: así por ejemplo aparece Nereo como "inventor" de sabrosos platos de pescado, o Zeus Filios como inventor de la vida parásita, mientras que los hombres han inventado las demás "artes".[14] La vida de las personas que aparecen en la comedia nueva está exclusivamente orientada a la cismundaneidad. Los muertos son "aquellos que no son". Una sola vez aparece una idea muy oscura de la inmortalidad "platónica", y se trata en realidad de la doctrina de Diógenes de Apolonia. La comedia intenta explicarse la muerte por el sueño, al que uno de estos poetas llama "el pequeño misterio de la muerte". Pero lo único inmortal es la muerte.[15] Burlonamente, aludiendo acaso a la comunión de los misterios, Antífanes llama al hambre "la medicina de la inmortalidad". En realidad, todos los hombres recorren el mismo camino hacia la misma casa: los muertos han llegado a ella antes que los vivos.[16]

A este apartamiento tan resuelto de la religión no corresponde empero una orientación otro tanto favorable a la *filosofía,* sino que, como queda ya dicho, ésta es también frecuente objeto de la burla cómica, pero hay algunas excepciones. Anaxándridas (frag. 54) dice una vez que "es un placer descubrir una nueva idea universalmente valedera. Pero el que se guarda su sabiduría para sí y rehúye la crítica se expone él mismo a la mayor hostilidad. Por eso todas las nuevas ideas deben difundirse en la muchedumbre". Como creía también Aristóteles, la investigación del mundo está prácticamente terminada,[17] dice un personaje de Alexis (frag. 30): "Todo lo que se busca puede encontrarse, si no se tiene miedo del esfuerzo; pues a pesar de la gran distancia, los hombres han descubierto las causas de los fenómenos celestes, del orto y de la puesta de los astros, de los solsticios y de los eclipses. ¿Cómo, entonces, podría escapárseles a los hombres en la Tierra algo de lo que les es común o les está emparenta

12. Aristofón, frag. 11; Eubulos, frag. 41; Alexis, frag. 20, 245; Timot., frag. 2.
13. Anaxandr., frag. 4, 21; Nicostr. frag. 19; Alexis, frag. 287, 265, 34; Timocl. frag. 1.
14. Anaxandr., frag. 30; Diodoro, frag. 2.
15. Dioniso, frag. 7; Alexis, frag. 158, 240; Mnesímaco, frag. 11; Amfis., frag. 8.
16. Antíf., frag. 53, 86.
17. Aristót. Polit. II, 5, 1264ª 3; Cic. Tusc. III 28, 69.

do?" [18] La ciencia es por eso el mejor consuelo en la desgracia, pues ocupándose en ella el espíritu pasa junto a la desgracia sin sentirla. [19] Para otro poeta es la tragedia la que presta ese servicio de consolación; un gran fragmento de Timoclés habla del efecto anímico de la tragedia según la teoría de Gorgias y Aristóteles. [20] La existencia de una comedia titulada "Los entusiastas de Eurípides" [21] prueba que ya entonces Eurípides, el más humano e ilustrado de los trágicos, disfrutaba de especial afición.

La *actitud ética* de los personajes difiere, naturalmente, según los caracteres representados. En muchos de ellos el contenido vital primordial es el placer, un hedonismo superficial. Comer, beber, amar: esos tres disfrutes son el núcleo de la vida, nos dice una vez la comedia. [22] Pero también voces más serias se alzan por encima del coro de vulgaridades. Así oímos el consejo de evitar por lo menos gustos que puedan perjudicar, y no "convertirse en esclavo de su propio placer". [23] Estas ideas se mueven aún dentro de los límites de la doctrina del placer de Aristipo; la comparación del ser del hombre y de su evolución interna con un vino que primero fermenta, luego se clarifica y al final sabe deliciosamente y por igual, recuerda una conocida metáfora de Goethe. [24] No tiene sin duda mucha importancia el que se nos recuerde la vieja admonición helénica de que hay que tener un "ánimo mortal", ni que se caracterice a la riqueza como el más inseguro de los bienes. No obstante, seguramente rebasan ese nivel de lugares ya comunes los personajes que expresan deseo de dinero para poder ayudar a sus amigos y "sembrar el fruto de la caris"; lo mismo puede decirse del consejo de no adornar externamente el cuerpo, sino el corazón con ánimo puro y puras acciones. Pues lo que hay que enriquecer es la propia alma, mientras que la posesión material de dinero no es sino espectáculo, "cortinaje puesto ante la vida". Una frase que seguramente se apoya en una vieja sentencia de Solón da testimonio de un profundo pensamiento moral: "No es el juramento el que da garantía del hombre, sino el hombre el que la da del juramento". [25]

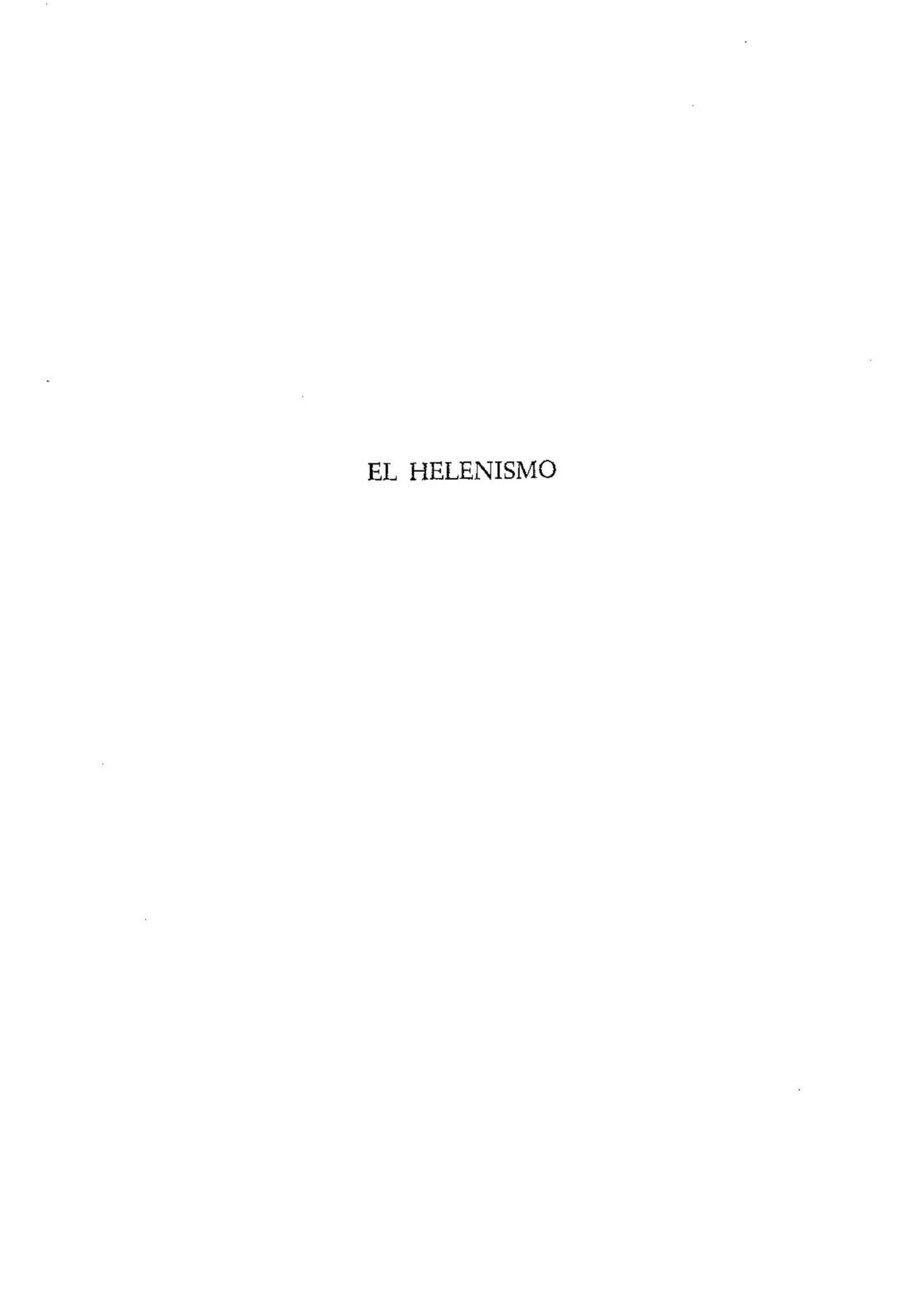
A partir del momento en que la comedia depone la máscara grotesca y se aparta de la lucha política de altura, se adentra por la vía que lleva a la pieza cómica burguesa; con la llamada comedia nueva llega esta fórmula a su plenitud. Ya la tragedia de Eurípides había empezado a bajar de la vida de los

18. Kock II, 309, cita a este respecto la imitación latina: Nihil tam difficile est, quin investigari non possit.
19. Ambis, frag. 3; cfr. Schiller, Die Ideale, estrofa final.
20. Timoclés, frag. 6; cfr. Gorgias Hel 8 s.; Aristót. Poet. 23, 1459ª 21.
21. Aximónicos, frag. 3; cfr. Filemón, frag. 130.
22. Alexis, frag. 271; cfr. Filetairos, frag. 7; Amfis frags. 8. 21; Teófilo, frag. 12.
23. Alexis frag. 295; Anaxándr. frag. 60.
24. Alexis frag. 45.
25. Antífanes, frags. 289. 228. 264; Alexis, frags. 281. 340. 343; cfr. Solón: Vorsokr. 5.ª ed., I, 63 4.

héroes a la vida cotidiana, convirtiéndose así en espejo de su propia época; lo mismo vale, en mayor grado, de la comedia posterior. Ella nos muestra al ciudadano griego medio que, a falta de intereses superiores, está cada vez más cerca del filisteísmo del pequeño burgués. Se ha terminado la actividad política, la religión ha perdido su fuerza, el ansia de distracción y de placer sensual amenaza con dominar enteramente al hombre. Pero hay también signos de que la filosofía, la heredera de la tarea educadora de los poetas, ha empezado ya a trabajar por lo menos el ánimo de algunos individuos; llevado a cabo de un modo paciente e insistente, ese trabajo abarcará progresivamente a círculos cada vez más amplios.

BIBLIOGRAFÍA

DELEBECQUE, Ed.: *Essai sur la vie de Xénophon.* París, Klincksieck, 1957
JAEGER, W.: *Paideia* (trad. cast.) III, pp. 66 y ss.
JAEGER, W.: *Diokles von Karystos.* Berlín, De Gruyter, 1938
LUCCIONI, J.: *Xénophon et le socratisme.* París, P. U. F., 1951
MATHIEU, G.: *Les idées politiques d'Isocrate.* París, 1925
MIKKOLA, F.: *Isokrates.* Helsinki, 1954
ROMERO, José Luis: *De Heródoto a Polibio* (Col. Austral). Buenos Aires, 1952



EL HELENISMO

Capítulo XVI

LA ÉPOCA HELENÍSTICA

A partir de la obra miliar de J. G. Droysen, aparecida hace un siglo,[1] se entiende por "helenismo" la época que empieza con la derrota del imperio persa por Alejandro Magno. El nuevo imperio mundial así nacido se disipó sin duda inmediatamente como construcción política, cuando el rey macedonio murió en Babilonia el año 323, a los treinta y tres de su edad, víctima de la malaria; pero la idea en que descansaba aquel imperio, la creación de una cultura humana unitaria con sello helénico, objetivo que Alejandro había querido alcanzar por métodos violentos en el breve lapso de su vida, pervivió en los fragmentos en que se descompuso el dividido imperio: bajo los Ptolomeos en Egipto, bajo los seléucidas en Siria y en las tierras del Eufrates, bajo los atálidas en Pérgamo y en el Asia Menor y bajo los antigónidas en la península balcánica. No puede hoy día saberse si Alejandro deseaba también someter el Mediterráneo oriental. En todo caso, lo ha hecho Roma en su lugar, antes de recoger, para terminar, toda la herencia del macedón; la herencia, empero, convirtió a su vez a Roma en una provincia cultural del helenismo, pues no en vano había llevado Alejandro sus armas hasta el Iaxartes y el Indo. Lo que importaba a Alejandro en sus conquistas no eran los éxitos momentáneos, sino los planes a largo plazo. Así lo prueban las numerosas fundaciones de ciudades con su nombre, entre ellas la célebre Alejandría del delta del Nilo; todas se convirtieron en centros de la cultura helénica, gérmenes del dominio del espíritu griego sobre las poblaciones circundantes. La semilla sembrada por Alejandro dio luego fruto centuplicado, y el conquistador habría estado sin duda satisfecho con la cosecha si hubiera podido verla, pues su idea de superar la distinción entre helenos y bárbaros mediante la fusión de los pueblos orientales y occidentales se realizó paso a paso durante los siglos siguientes, y así puede comprenderse que la posteridad fuera contemplando cada vez mejor lo positivo de la obra de Alejandro y viera en él no tanto al conquistador como al reconciliador de todos los pueblos, "el cual

1. J. G. Droysen, Geschichte des Hellenismus, 1836-1843.

prescribió a todos los hombres que consideraran la Ecumene como su patria". [2] La *Ecumene:* este concepto, la unidad y unitariedad de la tierra habitada, se desarrolló finalmente en esta época, y la vida política no tuvo ya lugar en las estrechas fronteras de las ciudades-estado griegas, sino en el campo mundial de la tierra habitada. Y aunque ese mundo no fuera por de pronto más que el mundo mediterráneo, y hasta sólo su mitad oriental, la idea cosmopolita y humanística había nacido y sería capaz de incluir a los pueblos del oeste y del norte que no entrarían sino más tarde en el escenario de la historia. Los estados helenísticos se hicieron la guerra los unos a los otros durante algún tiempo, como antes las ciudades griegas, pero a pesar de ello quedaron unidos por el lazo de la cultura griega que los penetraba a todos; y al quedar por último absorbidos en el imperio romano, éste constituyó el marco político gigantesco de la cultura helenística mundial. El elemento griego había tenido que desnacionalizarse para hacerse con el dominio espiritual del mundo. El proceso había sido preparado por el hundimiento de la polis en el siglo IV: en el lugar de la ciudad-estado apareció el estado mundial, y en el del ciudadano nacional el ciudadano del mundo, el cosmopolita.

Esta reunión de todos los pueblos en el imperio romano, tal como quedó consumada desde la mitad del siglo II antes de Jesucristo aproximadamente (aunque más tarde se añadieran a ella los galos célticos y los británicos, con una parte de los germanos), se considerará seguramente, desde un punto de vista racista, como un "caos de pueblos". Pero no fue esa la concepción del hombre de la época. Este vio más bien en la nueva estructuración de las cosas un "cosmos", un orden mundial y divino. Se formó en efecto un *nuevo sentimiento del mundo y de la vida.* El individuo "autárquico" o autosuficiente, liberado de los estrechos lazos de la polis, se sintió entregado, por un lado, a sí mismo, y así pareció abrirse camino un individualismo sin límites que permitía al hombre desarraigado de su lugar de origen sentirse en su patria en cualquier lugar de la ecumene; pero, por otra parte, el individuo se sentía inserto y articulado en el orden del mundo y en la humanidad como tal. Se transformó la relación de hombre a hombre: no predominó ya el elemento de separación y contraposición nacional, sino el elemento de unidad humana, y el sentimiento del parentesco y connaturalidad de todos los hombres hizo que poco a poco se impusiera como relación natural entre los hombres de la filantropía, la amistad de principio, en vez de la extrañeza y la hostilidad nacionales. Cierto que esta idea de la *humanitas,* a la que los griegos dieron contenido y los romanos nombre, no se abrió camino sino lentamente, y que la realidad no correspondió plenamente al ideal. Pero, de todos modos, la humanidad empezaba a caminar por esa senda, y la idea llegó a dominar al menos en las cabezas de un número nada despreciable de hombres rectores. En todo caso, se llegó incluso a la situación en la que el mundo real tenía que intentar justificarse ante el tribunal de aquel

2. Plut. de fort. et virt. Alex. I, 329 A ss.

mundo humano ideal exigido por la razón; y precisamente en tiempos en los que la discrepancia entre ambos se hizo demasiado contradictoria —en el curso de la secular revolución político-social romana que dio lugar al final de la república— surgió un ideal futurista teñido con elementos religiosos y que presentaba un universal reino pacífico de los hombres con príncipes enviados por la divinidad; esa fe se encarnó en Augusto.

Pero el portador fundamental de todas esas ideas es el espíritu griego: su lengua, su educación, su arte, su religión, su filosofía y su ciencia. Mas el elemento griego no se limitó a dar, sino que también recibió: especialmente su religión se amplió por el acceso de nuevas ideas y cultos orientales, y llegó incluso a transformarse por esa vía, mientras, a la inversa, muchos orientales se asimilaban el mundo espiritual helénico. Este recíproco dar y recibir no habría sido posible sin un instrumento de comunicación universal, que fue el *lenguaje griego internacional*, la llamada *koiné* (que quiere decir "común", scil., lengua). Con ella podían comunicarse los hombres en Gades o en Massilia con la misma facilidad que en Damasco o Babilonia. En las cortes de los príncipes hindúes se representan tragedias griegas, y la comunidad judía de Alejandría hace traducir al griego sus escrituras sagradas (versión de los Setenta) porque no entiende ya el texto hebreo. También los escritos del Nuevo Testamento están redactados en griego. Con la ayuda de esta lengua todo el mundo podía asimilarse la *educación griega* mediante la lectura de los poetas helénicos y de los demás escritores, o asistiendo a las escuelas de retórica o de filosofía que existían en muchas ciudades. Pues griego era ya, como dijera Isócrates, no sólo aquel que fuera heleno por su origen, sino también todo el que participaba de la educación helénica. El *arte griego* se difundió por todo el mundo, según testifican aún hoy las ruinas de Palmira y de Persépolis, y hasta se ha comprobado que intervino en las sagradas imágenes del Buda; en el oeste, por lo demás, todo el arte romano depende del helénico. También la *religión griega* siguió a los soldados y a los mercaderes por todo el mundo. La Bactria y el Cáucaso veneraban los dioses de los helenos.[3] Pero esta religión asimiló también elementos extraños, especialmente de las religiones de los misterios egipcios y asiáticos, y el resultado de la mezcla fue el sincretismo religioso que facilitó y desarrolló la opinión —ya preexistente sin duda alguna— de que los dioses son los mismos en todas partes, variando sólo sus nombres, y que, en última instancia, por debajo de todos los cultos no hay más que la veneración de un mismo ser divino que gobierna el mundo. La fusión más curiosa de religión helénica y religión oriental es el culto de Serapis en Egipto, creación conscientemente política del rey Ptolomeo I, con la cual pretendía satisfacer por igual las necesidades religiosas de sus griegos y de sus egipcios, unificando así religiosamente la población de su estado.[4] Pero el rasgo más notable de la religión helenística es el culto al príncipe. Aun-

3. Plut. de fort. et virt. Alex. I, 328 D.
4. Tac. Hist. IV, 83 s.

que ya en Grecia pueden hallarse puntos de partida en ese sentido, por ejemplo, la facilidad con que se heroizaba a hombres destacados, no puede dudarse de que en el origen de esa costumbre ha desempeñado un papel decisivo la monarquía oriental "por la gracia de Dios"; el propio Alejandro había seguido en efecto el ejemplo de los reyes persas, exigiendo para sí la *proskínesis* o reverencia. El culto al emperador correspondía en Roma al culto helenístico al príncipe. El hecho es importante para la historia de la cultura, porque la promoción de hombres vivos a la dignidad de dioses dio lugar a una difundida teoría acerca del origen de la religión. La *filosofía griega* de la época, especialmente la stoa, puede considerarse al mismo tiempo como fundamento y como consumación de la idea del estado mundial y de la hermandad de los hombres, mientras que el epicureísmo representa al individuo autárquico que se aparta del estado. Es notable también que el *proceso de separación de las ciencias particulares de la filosofía,* empezado ya por la sofística, llega ahora a su consumación: la ciencia literaria o filología, la historia, la geografía, la matemática, la mecánica, la astronomía y la medicina discurren ahora como ciencias especializadas por sus propios caminos, impulsadas por especialistas experimentados.

Centros de la vida espiritual son ahora las grandes ciudades que son al mismo tiempo residencias de los príncipes y en las que las riquezas de éstos se ponen también al servicio de la ciencia del modo más generoso. Tal puede decirse ante todo de Alejandría, con su Museo y su Biblioteca, especie de academia de las ciencias; pero también es ése el caso de Antioquía, en Siria, y de Pérgamo, en la costa occidental del Asia Menor. Atenas se convirtió en cambio en una tranquila ciudad; pero hasta el final de la Antigüedad siguió siendo la sede principal de la filosofía, aunque no de las ciencias especializadas. Otras ciudades importantes en el período son Éfeso, Mileto, Tarso de Cilicia, Cirene, Siracusa y, especialmente, Rodas, que, tras la destrucción de Corinto por los romanos, se convirtió en un centro del comercio mundial y en un foco de vida espiritual, pues toda la cultura helenística es una *cultura de grandes ciudades* que no consiguió cobrar profundidad a medida que se difundía, y fue así sucumbiendo al peligro que la amenazaba desde el principio: ser mera civilización. Por eso no deja de presentarse en el período el hastío por los excesos culturales, y la reacción se manifiesta visiblemente en la predicación de la escuela cínica, cada vez más intensa en la época helenística, en favor de la vuelta a la naturaleza; en el mismo sentido hay que concebir los idilios literarios con su alabanza de la vida rural y la dedicación de las artes plásticas a las obras de género. La vida y la agitación, el sentimiento y el pensamiento de la población urbana, se reflejan del modo más fiel en la comedia nueva.

Puede discutirse la cuestión del final de la era helenística: podría considerársela terminada con la disolución de los estados helenísticos en el imperio romano, a mediados del siglo II antes de Jesucristo; o también con el comienzo del imperio. Pero, en realidad, los dos importantes acontecimientos son casi

irrelevantes para la vida cultural y espiritual. El estilo espiritual del período helenístico sigue en efecto vivo, hablando con rigor, hasta el final de la Antigüedad; por lo menos, hasta bien entrado el siglo III de la era cristiana. Podría a lo sumo hablarse de un helenismo romano para acotar la fase helenística posterior a los dos acontecimientos políticos indicados. La vuelta estilística al clasicismo en la época de Augusto no tiene importancia más que desde el punto de vista de la historia de la literatura, no para la historia de la cultura en general. En cambio, a partir del siglo II de la era cristiana se percibe una clara paralización de las energías filosóficas y científicas, de tal modo que el poder de la mística religiosa, reforzada por la influencia oriental, consigue finalmente el dominio de la vida espiritual.

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA, J.: *Teòcrit, Idil·lis,* vol. I (Barcelona, F. B. M.), 1961
ALSINA, J.: *La religión helenística (Génesis y Caracteres).* Helmantica, 1956
BURCKHARDT, J.: *Historia de la cultura griega* (trad. cast.) vol. V
LASSO DE LA VEGA, J. S.: *El concepto del hombre en la época helenística* (en el libro, en colab. *El concepto del hombre en la antigua Grecia).* Madrid, 1955, 83 ss.
NILSSON, M. P.: *Geschichte der gr. Religion,* II, 1950. Munich
RANOWITSCH, A. P.: *Der Hellenismus und seine geschichtliche Rolle* (trad. del ruso). Berlín, Akademie-Verlag, 1958
ROSTOVTZEFF, M.: *The Social and Economic History of the Hellenistic World.* Oxford, 1941, 3 vols.
TOVAR, A., MARÍAS, J., F. GALIANO, M., D'ORS, A.: *Problemas del mundo helenístico.* Cuadernos de la Fund. Pastor. Madrid, 1961
TARN, W. W.: *La civilisation héllenistique* (tr. fr.). París, Payot, 1956
WILAMOWITZ, U. von: *Der Glaube der Hellenen* (2.ª ed.). Basilea, Schwabe, 1956, vol. II

Capítulo XVII

LA FILOSOFÍA

Los dos sistemas filosóficos que han dado forma al nuevo espíritu de la época helenística son el epicureísmo y el estoicismo. Ambos fueron fundados en Atenas poco antes del año 300; ambos apelan en su física al pensamiento presocrático, ambos dan de todos modos la preeminencia a la filosofía práctica, la ética, en la que elaboran y desarrollan ideas de las escuelas socráticas; ambas entregan al hombre a sí mismo e intentan llevarlo a la *eudemonía*, a la calma y satisfacción interior; el epicureísmo lo busca más mediante la separación del individuo respecto de la muchedumbre; la stoa más mediante la unión de todos los hombres, emparentados por naturaleza. Pero junto a esos dos nuevos sistemas filosóficos subsisten las dos grandes escuelas filosóficas antiguas de la Academia y el Perípato o Liceo.

En la Academia se introduce el escepticismo, que se aparta dubitativamente de todas las escuelas dogmáticas; mientras que los peripatéticos fundamentan cada vez más resueltamente la investigación en la experiencia, se transforman de filósofos en científicos y abren así camino a la especialización de las ciencias. A esas escuelas principales —para las que el imperio romano estableció incluso cátedras pagadas en Atenas— hay que añadir el cinismo, el cual ataca a veces con mordiente sátira la situación existente, especialmente la religión, e intenta rectificar las erróneas concepciones de los hombres acerca de los bienes de esta vida y de su valor; sus escritos de divulgación y los populares discursos o sermones de sus predicadores vagabundos se proponen así superar las pasiones que suscitan esos bienes mal valorados y ofrecer al hombre calma y serenidad.

Las ideas capitales de los filósofos se hicieron con el tiempo bien común de muchos, y progresivamente el papel de la religión fue desempeñado entre las personas cultas por una concepción filosófica del mundo.

El epicureísmo

En la física, Epicuro tomaba su materialismo de Demócrito. Pero incluso en el caso del atomismo mecanicista de estos pensadores hay que tener siempre presente que el griego no conoce la idea de una materia absolutamente inerte, *muerta*. Todo materialismo es para el griego hilozoísmo; la materia contiene también de algún modo los gérmenes de la vida, razón por la cual no se plantea nunca para ellos el problema del origen de ésta. La materia es también —como ya enseñaba Demócrito— portadora del espíritu, en forma de átomos de fuego redondos y localizados en el tórax. Pero Epicuro se diferencia de Demócrito en el hecho de que para él el conocimiento no es ya fin en sí mismo, sino "medicina del alma". La enfermedad que sufre el alma es la religión y el terror, que ella alimenta, a los dioses y al más allá, pues la religión es a su vez un fruto de los fenómenos de la naturaleza que suscitan espanto; ese miedo ha originado las representaciones de los dioses, de su gracia y su persecución, de su providencia y sus castigos, del mismo modo que la idea de un más allá con castigo de los malos no puede ser fruto más que de la conciencia sucia del hombre. El verdadero sentido, la verdadera finalidad de la filosofía es, según Epicuro, liberar al hombre de esas locas representaciones que le amedrentan y angustian, por el procedimiento de descubrir la esencia real de la naturaleza y la conexión de los fenómenos naturales; así se explica la indiferencia de Epicuro respecto de las ciencias especiales, pues el epicureísmo es una especie de saber de salvación que quiere liberar a los hombres de la presión de sus estados emocionales y darles la paz del alma que a menudo compara con la del mar. Para llegar a esa paz del alma hay que terminar ante todo con el miedo a la muerte, miedo que no tiene ningún fundamento. Pues "la muerte no afecta ni a los vivos ni a los muertos; no existe para aquéllos, y éstos no existen para ella". El individuo disgregado en sus átomos no tiene ya sensibilidad, y nada puede importarnos algo que no sentimos".[1] Los *dioses* existen —pues toda representación tiene que corresponder a algo real—, pero no son como se les suele imaginar, pues la muchedumbre no les reconoce precisamente las cualidades que les son esenciales; la muchedumbre espera sobre todo de ellos el castigo del mal y el premio al bien. En realidad las características esenciales de los dioses son la inmortalidad y la felicidad. Su felicidad depende del hecho de que están libres de toda emoción. Pues "un ser feliz e imperecedero no tiene en sí ninguna mala moción de ánimo, ni la causa en otro. Por esto está tan alejado del amor como del odio. Pues todo esto significa debilidad". De aquí se sigue: "No es pues sin dios el que niega los dioses de la muchedumbre, sino el que atribuye a los dioses las opiniones de la muchedumbre".[2] La felicidad de los dioses excluye también toda

1. Diόg. L. X, 125, 139. 2.
2. Diόg. L. X, 139, 1; 123.

intervención suya en el curso del mundo y en los hechos de los hombres; los dioses se desentienden de todo ejercicio de poder y de providencia, razón por la cual la mántica tiene que considerarse una insensatez.[3] Pues todo eso sería una perturbación de la felicidad de los dioses. Los dioses, que habitan los llamados intermundos, esto es, los espacios situados entre los cuerpos cósmicos, están pues literalmente en descanso según Epicuro; y aunque el epicúreo participa en el culto para manifestar cierta veneración a los dioses y para evitarse la acusación de ateísmo, esta filosofía es de hecho un ateísmo práctico y fue considerada como tal, según prueba la defensa de Epicuro contra la acusación correspondiente.

En paralelo con esa plena eliminación de los dioses aumenta la importancia de los *hombres*. Muy mal tratado por la naturaleza desde el punto de vista físico, si se le compara con los animales, el hombre es sin embargo superior a éstos por el lenguaje y por su capacidad intelectual, la cual lo capacita para invenciones de toda clase y lo conduce hasta una cultura que difiere según los pueblos, su naturaleza y sus condiciones geográficas. Pero lo que más distingue al hombre de los animales, sometidos a la necesidad natural, es su *libertad*. No se trata de una libertad absoluta, pues también el hombre es un ser natural. Pero el sabio se ríe del destino, al que tantos hombres consideran dueño, y "declara que sólo algunas cosas ocurren con necesidad natural, y otras por casualidad, y que está en nuestra mano no someternos a ningún señor". Así protesta Epicuro contra el fatalismo: "No hay ninguna constricción de vivir bajo constricción".[4]

Esta doctrina de la libertad de la voluntad constituye el fundamento de la *ética* de Epicuro. La libertad, en efecto, posibilita al hombre la consecución del bien supremo, "la paz del alma", mediante la lucha contra las pasiones. La paz del alma es, por lo demás, inseparable de un sentimiento de placer, y en este sentido pertenece también el placer al bien sumo; pues todo ser vivo, también el hombre, aspira por naturaleza al placer y rehúye consciente o inconscientemente el displacer y el dolor; en este sentido una vida placentera es una vida según naturaleza. Así es la ética, como la de Arístipo, un arte de la vida que intenta conseguir un máximo de placer y un mínimo de dolor. Pero Epicuro rebasa ampliamente el grosero hedonismo de Arístipo y se encuentra mucho más cerca de la doctrina democritea que hace de la paz del alma el objetivo práctico de la vida. Para evitar falsas interpretaciones el filósofo lo expone explícitamente: "Cuando decimos que el placer es el fin, no significamos con ello el placer de los glotones, ni, en general, el placer que se basa en el disfrute material, como dicen muchos ignorantes, enemigos o malévolos, sino la libertad respecto del dolor físico y la paz del alma". La norma de vida epicúrea no excluye en modo alguno la sencillez y la limitación de los deseos. Al contrario,

3. Diόg. L. X, 137.
4. Diόg. L. X, 133; Gnomol. Vat. 9.

Epicuro recomienda expresamente ambas cosas: "El pan y el agua dan el mayor placer si se toman por necesidad. Acostumbrarse a un modo de vida sencillo y sin lujo es bueno para la salud, hace al hombre resistente a las constantes exigencias de la vida y nos otorga un estado de ánimo superior en los momentos excepcionales en que disfrutemos de cosas más costosas". [5] La vida de Epicuro correspondió a su teoría: durante el cerco de Atenas por Demetrio Poliorcetes (294 a. J. C.) Epicuro consumía con sus amigos unos platos de habas tan escasos que al servírselas se las contaba. Tampoco debe olvidarse que Epicuro colocaba el placer espiritual, el bienestar anímico, por encima del placer externo y sensual: "Felicidad y bienaventuranza no son fruto del dinero ni de la gran influencia ni de los honores o el poder, sino de la ausencia de sufrimiento, de la moderación de las pasiones y de un ánimo que contempla los límites del fin natural de la vida". [6]

La ética epicúrea está cortada a la medida del individuo. El sabio es el solitario contrapuesto a la muchedumbre. Por eso el epicureísmo no llega a elaborar ninguna doctrina de la sociedad. Es individualista, aconseja desentenderse de la política y proclama la máxima: "*¡Vive en lo oculto!*" [7] La *amistad* es, para los epicúreos, el sustitutivo de la participación en la vida pública. La amistad procura la alegría mayor y aporta la contribución más importante para una vida feliz. [8] Por eso esta virtud fue muy intensa y extensamente cultivada en la filosofía del "Jardín", como se llamaba también a la escuela epicúrea, por la propiedad comprada por su fundador y cedida a la escuela en Atenas. Epicuro mantuvo también trato epistolar con miembros extranjeros de la escuela y con comunidades epicúreas de otras ciudades; y su última carta, la epístola a Idomeneo escrita el día de su muerte, estaba motivada por su preocupación por los huérfanos de un amigo muerto. [9]

Epicuro se interesaba por la *difusión* y la divulgación de su doctrina. Con este objeto redactó un catecismo de sus "doctrinas principales" *(kyriai dóxai)* en breves sentencias, y hasta un resumidísimo credo de las "Cuatro medicinas": "No hay que temer a Dios. Muerte significa ausencia de sensaciones. Es fácil procurarse el bien. Es fácil soportar el mal". [10]

La impresión personal que hacía Epicuro en sus discípulos debió de ser muy grande. "Obra siempre como si te estuviera mirando Epicuro" fue siempre el principio de todo auténtico epicúreo. [11] La doctrina epicúrea fue difundida en el siglo siguiente por muchos escritos, pero sin que por ello experimentara modificaciones de importancia. T. LUCRECIO CARO la presentó a los romanos en

5. Diög. L. X, 34, 130 s.
6. Plut. Demetr. 34; De aud. poët. 14, 37 A.
7. Plut. de lat. viv. 4.
8. Cic. de fin. I, 20, 65.
9. Diög. L. X, 22.
10. Diög. L. X, 138 ss.; Vol. Hércul. 2, I, 148.
11. Sén. Epist. 25, 5.

su gran poema didáctico acerca "De la naturaleza de las cosas", editado por Cicerón a la muerte del autor; de ese poema ha recogido la posteridad su conocimiento del epicureísmo. El poeta celebra a Epicuro como salvador de la humanidad, que ha liberado a ésta de la temerosa insensatez de la religión, insensatez que tantos males ha causado (I, 101). Lo canta como vencedor de ese poder tenebroso, por obra de la investigación de la verdadera naturaleza de las cosas (I 78 s.):

Así la religión yace vencida a nuestros pies,
y el triunfo nos levanta a nosotros hasta el cielo.[12]

El epicureísmo fue durante todo el final de la Antigüedad la filosofía ilustrada por excelencia.

El estoicismo antiguo y medio

Antípodas de los epicúreos se considera a los estoicos, y la interpretación parece fundada a la vista de la ininterrumpida pugna entre ambas escuelas. Pero la contraposición entre los dos sistemas se encuentra más en la metafísica que en la ética, en la que tienen numerosos puntos de contacto. La stoa recibe su nombre del "Atrio polícromo" o "abigarrado" del ágora de Atenas, en el que empezó a enseñar el fundador de la escuela, Zenón de Citio (Chipre), casi al mismo tiempo que Epicuro. Zenón, hijo de un mercader fenicio,[1] recibió los primeros estímulos filosóficos con la lectura de escritos de origen socrático y estudió en Atenas las doctrinas de los cínicos y de los académicos. Pero la influencia de los primeros fue en él mucho más profunda; por eso puede decirse que el estoicismo, en su ética y su doctrina social por lo menos, es un cinismo depurado.

Del mismo modo que Epicuro se remontaba a Demócrito en su *física,* la stoa basaba la suya en Heráclito. De acuerdo con éste veía el ser fundamental del universo en el "fuego creador", que es al mismo tiempo la razón cósmica, el Logos. Todo el acaecer cósmico discurre según rigurosas leyes, pero esas leyes son expresión de una providencia divina *(prónoia);* esta doctrina coloca al estoicismo en completa oposición con el epicureísmo. El mundo sufre periódicamente un retorno a su estado originario a través del incendio cósmico *(ekpirosis),* y después de cada uno de éstos el decurso del mundo se reproduce eternamente del mismo modo; todo ello ocurre un número infinito de veces. Tal es la doctrina del "eterno retorno", recogida en los tiempos modernos por Nietzsche.

12. Según la traducción de Diels en su edición bilingüe —alemán y latín— del De rerum natura, 1924, II, p. 3.
1. Timon. frag. 38 (Diels) apud Dióg. L. VII, 15.

El sistema estoico puede calificarse de materialismo dinámico, por contraposición al materialismo mecanicista de los epicúreos. Pero más correcto es llamar claramente *panteísmo* a esta física que es en realidad una metafísica. Pues su principio característico es el de la inmanencia de Dios en el mundo. Dios es el "cósmico espíritu de fuego"; "es el origen de todo, el cuerpo más puro, y su providencia lo penetra todo". Vale la pena indicar que esta idea de la inmanencia de Dios en el mundo se extiende también a lo feo y repugnante, al mal y a lo malo: "Dios obra también los males del mundo. Y vive también en los excrementos, en los gusanos y en los criminales". [2]

Como se ve, ese dios no tiene ya nada que ver con los dioses personales de la religión tradicional. No obstante, la *teología* estoica intenta lanzar un puente de unión con esa religión, y para ello se sirve, igual que Heráclito, de la interpretación alegórica de la religión. "La ley universal, que consiste en la recta razón y que lo penetra todo, es lo mismo que Zeus, el rector del cosmos". O bien: "Zeus es el cielo, Hera el aire, Posidón, el mar, Hefesto el fuego". Y "Afrodita es la fuerza que une a las partes del modo apropiado". Según ese principio se comentan también los poetas. "De las cosas que ha escrito, Homero ha pensado unas ficticiamente, las otras seriamente". Los titanes de la Teogonía de Hesíodo se interpretan como elementos naturales, con la consiguiente lectura de sus nombres: Koios (con K eólica, correspondiente al jónico Poios) es "la cualidad" de las cosas; Kreios es "el principio real y rector"; Hiperión es "el movimiento de las regiones superiores, así llamado porque discurre por encima de nosotros". Y como todo lo ligero tiene la natural inclinación a volar hacia arriba si queda libre, Hesíodo llamó Japeto a esa región (de *pétomai,* volar). El Caos es el agua, Gea la tierra, el limo endurecido, Eros el fuego (Teog., 116 y siguientes), porque el amor es una pasión de fuego. [3] Por este método consigue la stoa cubrir la contraposición entre la idea filosófica de Dios y la religión tradicional. Lo que en realidad las unía era la idea de providencia, básica en todas las religiones. Sobre esa base y apoyándose además en la creencia estoica en el destino, la fe en la absoluta necesidad de todo lo que ocurre, fue posible justificar también un elemento esencial de la religión antigua: la *mántica.* "Pues el destino es la causa permanente de todo lo que acaece, la razón *(lógos)* en que descansa el orden del mundo. Por eso está justificada la adivinación, porque hay una Providencia. La mántica es una ciencia *(téchne),* como resulta del hecho de que muchas predicciones se cumplen". [4] Zenón parece haber intentando una demostración de la existencia de la divinidad o de los dioses, de estructura puramente lógica: "La veneración de los dioses es razonable. No sería razonable venerar a seres que no existen. Luego los dioses existen". [5]

2. Aet. I, 7, 23 — Hippol. Phil. 21, I — Tat. adv. Graec. 3.
3. Diόg. L. VII, 88; Min. Felix. Oct. 19, 10; Filodem. de poet. 8; Dion Cris. 53, 4; Escol. a Hes. Theog. 134; Escol. a Apol. de Rod. Arg. I. 498.
4. Diόg. L. VII, 149.
5. Sext. Emp. adv. math. IX, 133.

Esta supuesta demostración tiene el mismo carácter sofístico que la llamada demostración ontológica de San Anselmo de Canterbury. En ambos casos se presupone ya lo que hay que demostrar (petición de principio).

También las almas de los *hombres* son parte de la universal razón divina, que las engendra de la tierra. El alma del hombre es *pneuma*, "una parte del hálito de aire divino", como dice el poeta romano. Ella es la causa de nuestra vida y de nuestros movimientos, y el factor determinante de su ser es la capacidad de pensamiento (*noús*). El alma no es imperecedera, sino que al producirse la muerte del cuerpo "se disipa en lo invisible" y se vuelve al universal espíritu divino, al fuego etéreo del que nació.[6]

La razón determina la conducta humana, la *ética*. En este terreno Zenón propugnaba la autarquía socrática exigiendo consiguientemente al individuo que se situara sobre sí mismo, con independencia de la muchedumbre y de la tradición, para *vivir según naturaleza*. Coincide Zenón con Epicuro en la exigencia de dominar las pasiones, pero lleva la paz del alma que es objetivo ético de Epicuro a un extremo de completa carencia de sensaciones y sentimientos, a la "apatía", la cual excluye incluso la compasión por considerarla pasión de debilidad. Con esto se establecía un ideal sobrehumano —o, sencillamente, inhumano— que pronto resultó irrealizable y tuvo que soportar considerables reducciones en el seno mismo de la escuela. Horacio se ha burlado graciosamente de ese ideal del sabio estoico, amorosamente dibujado por la escuela y jamás alcanzado por nadie en la realidad.[7] La stoa tiene en cambio el mérito de haber elaborado un concepto que será desde entonces fundamental para la vida moral de todos los tiempos y para su teoría: el concepto de *deber* (*kathékon*). En el escrito de Zenón acerca de este tema se leía lo siguiente: "El deber es un acto que se sigue consiguientemente de la vida, acto que, cuando se ha cumplido, tiene justificación bien fundada. La violación del deber es lo contrario de esto. Este concepto se aplica también a los seres irracionales; pues ellos también tienen una conducta consiguiente a su naturaleza. Pero en los seres racionales significa la consecuencia en el obrar".[8] Este concepto del deber no coincide, pues, totalmente con el que nos es familiar desde Kant; pero de todos modos hay una conexión entre ambos. Mientras que Kant —de acuerdo con su doctrina que procede del cristianismo y según la cual hay en el hombre un mal radical— ve en el cumplimiento del deber una conducta *contraria* a la inclinación humana, dicho cumplimiento es, en cambio, para Zenón, un comportamiento adecuado a la naturaleza de todo ser, racional o irracional, razón por la cual el concepto del deber puede insertarse sin contradicciones en el determinismo estoico. De todos modos, la teoría presupone

6. Cens. dies nat. 4, 10; Diόg. L. VII, 157; Hor. Sat. II, 2, 79; Tert. de an. 5; Epíf. adv. haer. 3, 2.
7. Diόg. L. VII, 87; VI, 15; Hor. Epist. I, 1. 106 ss.
8. Estob. Eclog., II, 7 s.

imprescindiblemente la superación racional de las pasiones, superación que sólo es plenamente posible para el "sabio". A través del libro de Cicerón acerca "De los deberes" — el libro de cabecera de Federico el Grande de Prusia —, el concepto de deber ha hallado acceso a la filosofía moderna. Schiller ve en él la humanidad ideal y supera así la contradicción entre Kant y los estoicos:

Asumid al dios en vuestra voluntad,
y él bajará de su trono del mundo.
La dura cuerda de la ley
ata sólo al esclavo que la odia;
con la resistencia humana,
cae también la majestad de Dios.

Con esos versos, Schiller afirma la capacidad natural del hombre para hacer el bien, que le había reconocido la stoa y negado el cristianismo. Como última consecuencia de la vida según naturaleza y de la superioridad del sabio a todos los golpes del destino, la filosofía estoica deja abierta la posibilidad de la muerte libre, del suicidio, pero sólo para el caso de que el hombre haya perdido todas sus fuerzas y capacidad de resistencia y se haya convertido en una carga para sí mismo y para los demás. Si no es en ese supuesto, el hombre está obligado a demostrar su fuerza moral aceptando precisamente el duro destino. Las opiniones de los diversos estoicos acerca de este punto discrepaban en el detalle, y la decisión quedaba al arbitrio de cada individuo.[9]

La insistencia que ponía la stoa en la educación y formación de una personalidad autosuficiente, segura de sí misma, independiente, tiene su compensación en el reconocimiento de que el hombre es un ser orientado por naturaleza a la vida en comunidad social, idea emitida ya antes por Protágoras y por Aristóteles. Esta idea da a la stoa su rasgo cosmopolita y social. En cambio, la stoa — al menos la stoa antigua — no tiene apenas relación positiva con el *estado* tradicional e histórico. En el escrito de Zenón acerca "Del estado" — libro del que se decía que estaba escrito "en la cola del perro", o sea, influido por ideas cínicas — se encontraban las siguientes palabras: "No deberíamos vivir en estados o poblaciones divididas y cada uno con su derecho, sino creer que todos los hombres son nuestros compatriotas y conciudadanos; no debería haber más que una forma de vida y un orden estatal, del mismo modo que un rebaño común se cría según una sola ley". Con esto establece la stoa un *nuevo principio social:* lo decisivo para la constitución de un estado no es la polis, el país o el pueblo en el que por azar se nace; ni siquiera la familia, basada en la comunidad de la sangre, garantiza la verdadera connaturalidad de los hombres; "sino que sólo los justos son entre sí conciudadanos y amigos, parientes y libres."[10] Ni la na-

9. Dióg. L. VII, 130.
10. Plut. de Stoic. virt., I, 6; Diόg. L. VII, 123, 4, 32 s.; Cfr. además Hipias

cionalidad ni la posición social desempeñan, pues, un papel decisivo en el *estado mundial* estoico; lo único que importa es la humanidad, entendida y educada en el sentido estoico. Por eso este estado se desprende también de todas las instituciones esenciales para la polis, entre ellas las religiosas: "No hay necesidad de levantar santuarios, pues un santuario no significa nada ni puede considerarse expresión de un ánimo piadoso. Nada que sea verdaderamente valioso y piadoso puede ser obra de arquitectos y artesanos". También el derecho positivo se hace superfluo, puesto que todos los ciudadanos son justos: "No hacen falta templos ni tribunales, ni gimnasios en las ciudades", y "el adorno de las ciudades no deben ser las ofrendas sagradas, sino las virtudes de sus habitantes". Para que no se produzcan codicia ni injustos privilegios se suprime también el dinero. No está claro si la supresión afecta a la propiedad privada en general. En cambio hay testimonios de que se adopta la comunidad de las mujeres, según el modelo del estado platónico; pero a diferencia de lo que ocurre en este último, en el estoico se declara inútil la ciencia. El presupuesto de toda la utopía es, naturalmente, como en el real estado espartano, que los ciudadanos son "liberales de alma, independientes y disciplinados". [11] Pero toda la construcción fue un sueño literario, y ni siquiera puede decirse que la escuela estoica haya aceptado en su desarrollo todos esos principios; más bien rechazó progresivamente el elemento rudo y cínico que contiene ese proyecto de estado de Zenón. No obstante, la idea principal, la de la unidad del mundo y de la humanidad y el resultante *ideal del estado mundial y de la fraternidad de los hombres,* pasó efectivamente a la escuela, la cual resultó por eso mismo la principal portadora del ideal humanístico en el período helenístico. El propio Zenón ha vivido fiel a su doctrina. Siendo un hombre rico, vivió en ascéticas privaciones, de modo que la comedia decía en sus burlas que lo que enseñaba a sus discípulos era el hambre. Según se cuenta, se quitó libremente la vida por una lesión que sufrió siendo ya de edad avanzada. [12]

En sus quinientos años de historia, la stoa no ha conseguido mantener su doctrina de un modo tan inmutable como lo hizo el epicureísmo durante el mismo medio milenio. El estoicismo ha experimentado muchas *modificaciones*. No se pudieron mantener a la larga doctrinas como la del innatural principio de la apatía, o la violenta distinción entre sabios y necios, y la afirmación consiguiente de que el sabio es capaz de toda actividad, o la indiferencia frente a las ciencias especiales, o la recusación de toda participación en la vida política. Las doctrinas del fundador experimentaron, pues, modificaciones importantes por obra de las personalidades —generalmente originales y de mucho carácter— que se reunieron en la stoa.

apud Platón, Protág. 337 CD; Demócrito frag. 107 y, en el ámbito cristiano Luc. 14, 26; Mat. 12, 46 ss.

11. Clem. Al. Strom. V, 11, 76; Diόg. L. VII, 33, 131; Plut. Lic. 31.
12. Filemón frag. 98 (Kock); Diόg., L. VII, 27 ss.

Un discípulo de Zenón, PERSEO, se hizo nombrar por Antígono Gonatas comandante de la fortaleza de Corinto, sufrió como tal una grave derrota ante la liga aquea y comprobó así que el sabio no vale por principio también para estratega. En su escrito acerca "De los dioses" muestra conocimiento de las doctrinas de la sofística: "Puede en verdad admitirse que, como escribe Pródico,[13] primero se tuvo por dioses a lo que sirve de alimento o es útil de otro modo, y luego a los inventores de alimentos y otras utilidades, como Deméter y Dioniso".[14] La renovación de esta idea sofística manifiesta una debilitación de la tendencia general de la teología estoica a mantener un compromiso con la fe tradicional.

El discípulo más fiel de Zenón y su sucesor como cabeza de la escuela fue CLEANTES de Aso. El tema capital de Cleantes es la teología. En su escrito acerca de Homero se sirve de la común interpretación alegórica de los mitos. La hierba *moli* regalada por Hermes a Ulises para protegerlo de los encantamientos de Circe (Od., 10, 305 ss.) se explica en Cleantes como "la razón, por la cual se dominan todos los instintos y todas las pasiones". Por medio de una etimología artificial interpreta el Zeus de Dodona (Il., 15, 233) como aire emanado de la Tierra. Atlas (Od., 1, 52) es la Providencia que todo lo sabe y que labora incansable y constantemente; Hércules es "la tensión y la fuerza del cosmos, por la cual es la naturaleza fuerte y poderosa, invencible y capaz de dar a los individuos fuerza y vigor".[15] Pero también este piadoso continuador de la doctrina de su maestro se permite una desviación de mucha importancia. En su célebre himno a Zeus rompe en efecto el panteísmo estoico. No tuvo ya la valentía de Zenón para imputar también el mal al espíritu cósmico que penetra el mundo, sino que hizo responsable del mal al hombre, sin ulterior explicación. Luego de cantar a Zeus como "origen de la naturaleza", señor del mundo y razón universal, sigue diciendo (v. 15 ss.):

Nada puede ocurrir en la Tierra, oh Dios, sin tu obra,
nada en el éter divino del cielo, nada en el fondo del mar,
excepto lo que los malos causan con su criminal ceguera.
Pero tú eres capaz de enderezar también lo tuerto,
de hacer orden del desorden y amor del odio.
Pues así lo dispusiste todo en uno, el bien y el mal,
para que de todo ello naciera un solo orden de la razón eterna,
que sólo rehúyen y abandonas los malos entre los hombres.[16]

La falta de lógica salta a la vista: por una parte, el orden racional del cosmos consiste en la contraposición y fusión del bien y el mal; por otra parte, el mal

13. Cfr. supra, p. 127.
14. Filodem. de piet. 9; cfr. Cic. de nat. deor. L, 15, 38; Min. Fel. Oct, 21, 3.
15. Apoll. sof. Lex. Hom. 114; Plut. de aud. poët, 11; Escol. a Od. 1, 52; Cornif. gr. 31.
16. Nachsokratiker II, 22 s.; seg. Estob. Ecl. I, 1.

es una desviación respecto del orden racional del mundo. Con esa disposición de ánimo, Cleantes no pudo tolerar el genial descubrimiento de Aristarco de Samos, el primer científico que ha teorizado el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, y depuso denuncia por ateísmo contra el gran astrónomo, "pues ha puesto en movimiento el hogar del cosmos". [17] En Cleantes pueden adivinarse ya las líneas maestras de las *demostraciones de la existencia de Dios* de las que se ha servido la teología posteriormente hasta Kant: la prueba teleológica y la prueba cosmológica. Entre los motivos para creer en Dios, Cleantes cita, en efecto, la finalidad de la naturaleza y el movimiento regular y normado de los astros. También la prueba ontológica está aludida en sus escritos. [18] Los siguientes versos del filósofo son, por último, un hermoso testimonio de la fe estoica en el destino:

Pero tú, Zeus y Destino, llévame
a donde me determinaste el fin.
Y yo te seguiré sin reposo; mas si me resistiera
cobardemente, tendría que seguir del mismo modo. [19]

El mismo espíritu de Cleantes alienta en el himno a Zeus del estoico Arato de Solos, [20] himno que constituía el proemio de su poema acerca de los "fenómenos celestes", una astronomía popular escrita por encargo del rey Antígono Gónata y que luego fue varias veces traducida al latín. En ese texto recoge de Cleantes (v. 4) la idea del parentesco del hombre con Dios (v. 5):

Pues somos de su linaje,

idea que se hizo tan popular en esa formulación que se presenta hasta en el Nuevo Testamento (Ap., 17, 28).

Como fruto de la mentalidad social despertada por la stoa puede considerarse la reforma social del rey Cleómenes de Esparta, que procedió a una redistribución de las tierras de mucha envergadura: Cleómenes era en efecto discípulo del estoico Esfero de Borístenes, la posterior Olbia, en la desembocadura del Dnieper. [21]

Frente a las numerosas discrepancias que amenazaban con llevar a la disgregación de la escuela, Crisipo de Solos (Cilicia), volvió a exponer en una serie de escritos las doctrinas estoicas con tal eficacia que la posteridad dijo que sin Crisipo no habría habido stoa (siglo III); hasta mediados del siglo II Crisipo fue

17. Plut. fac. in orb. lun. 6.
18. Cuc. de nat. deor. III, 7, 16; Sext. Emp. adv. math. IX, 89 ss.
19. Epict. Ench. 53; cfr. Senec. Epist. 107, 10: "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt" (v. 4).
20. Nachsokratiker II, 25 s.
21. Plut. Cleom., 2.

la autoridad estoica indiscutida. Se interesó por problemas particulares y estudió, por ejemplo, la posibilidad de un equilibrio entre la legalidad del proceso cósmico y la acción del hombre dimanante de su voluntad. En su escrito acerca "De los dioses" repite el ideario antiguo del panteísmo estoico e interpreta a las divinidades tradicionales del modo alegórico habitual. "Zeus es la razón que todo lo gobierna y el alma del cosmos, y todo vive en la medida en que participa de ésta, también las piedras. Por eso se llama también a Zeus 'el que vive'; y 'el que causa', pues él es causa y señor de todo. El mundo está animado, y Dios es su principio rector y el alma del todo. Zeus se llama también la común naturaleza de todas las cosas, la ley natural y la necesidad. Significa lo mismo que legalidad, derecho, armonía, y todo lo semejante. No hay dioses machos y dioses hembras... Es pueril imaginarse a los dioses con figura humana y representarlos así en la pintura y en la escultura". [22] Pero si rechaza las representaciones vulgares de los dioses, Crisipo se esfuerza en cambio celosamente por justificar la mántica. La intenta explicar por su doctrina de la "*Simpatía del todo*". Según ello, el cosmos es un cuerpo unitario entre cuyas partes existe recíproca simpatía, de tal modo que una modificación en una parte produce un efecto en otra. Así, por ejemplo, las fases crecientes o decrecientes de la Luna producen el aumento y la disminución de ciertos animales terrestres y marinos, y el orto y la puesta de ciertos astros determinados efectos en la atmósfera. [23] De este modo se elimina sin duda lo casual y lo maravilloso en los signos mánticos mismos, y se puede leer en la posición de los astros en el cielo lo que está ocurriendo en la tierra —según los procedimientos de la astrología, que en aquel tiempo llegaba de Caldea y era completamente extraña a la tradición cultural griega—; pero, al mismo tiempo, la mala racionalización estoica abre camino a la astrología caldea misma y a otras supersticiones proféticas.

En la teoría *política,* Crisipo considera a los estados particulares aberraciones del estado unitario de la humanidad exigido por la naturaleza. El origen de esos estados particulares es la ambición de propiedad y de poder y la recíproca desconfianza de los hombres. En realidad, ya del amor de los animales a sus hijos, de los padres a los suyos, se sigue que el aprecio recíproco de los hombres es lo natural, y que el hombre no resulta extraño al hombre como tal. Con este principio queda por de pronto superada la idea de esclavitud. En lugar de la distinción tradicional entre libre y esclavo, aparece una nueva: libres son los razonables, esclavos los insensatos. [24]

En el siglo II antes de Jesucristo tiene lugar un notable reblandecimiento del rigorismo estoico y una dedicación a las realidades de la vida práctica. La ética del último jefe de la stoa antigua, ANTÍPATRO de Tarso, que destacó

22. Filodem. de piet. 11.
23. Sext. Emp. adv. math. IX, 78 s.; Cic. de div. II, 60, 127.
24. Filón, de José II, 46; Cic. de fin., III, 19, 62; Filón, de sept. et fest. d. 283; Dion Cris. 14, 16.

en su escrito acerca "De los dioses" la bondad de la divinidad para con los hombres, está dominada por la idea de que el individuo se encuentra obligado a servir a sus compatriotas y a la sociedad humana. En relación con esto está su escrito acerca "Del matrimonio", en el que combatía la hostilidad al vínculo matrimonial que se difundía por toda Grecia de una manera alarmante para el futuro de la población; Antípatro presenta la formación de una familia como exigencia de la naturaleza y deber para con la patria. Discípulo suyo fue el romano C. Blosio de Cumas, amigo de Tiberio Graco; Blosio influyó en la política de éste y difundió doctrinas sociales seguramente influidas a su vez por Antípatro.[25]

Ya antes, en el año 156-155 antes de Jesucristo, Atenas había enviado a Roma, por asuntos políticos, una embajada característicamente compuesta por tres filósofos: el académico Carnéades, el peripatético Critolao y el estoico Diógenes de Babilonia o de Seleucia, maestro de Antípatro. Estos tres hombres aprovecharon también su estancia en Roma para dar conferencias filosóficas; así dieron por primera vez a conocer directamente a los romanos el pensamiento helénico y prepararon el terreno para una profunda influenciación del ambiente por la filosofía griega. Los dos mediadores más importantes de ésta fueron ulteriormente los dos representantes capitales de la llamada *stoa media*: Panecio y su discípulo Posidonio.

Panecio de Rodas había sido discípulo de Diógenes y de Antípatro en Atenas y llegó a Roma hacia el 150 antes de Jesucristo, en un momento, pues, en que la república romana había sometido ya a los reinos helenísticos y se disponía a completar su pleno dominio del Mediterráneo mediante la destrucción de Cartago. En la literatura había empezado ya el proceso que el poeta romano caracterizó diciendo que "la vencida Grecia superó al bárbaro vencedor y llevó la cultura al Lacio rural";[26] ahora se sumó la filosofía a ese proceso. Escipión Emiliano, el hijo del vencedor de Pidna (168 a. J. C.), que pronto ganaría el sobrenombre de "Africano" por la destrucción de Cartago, reunió en torno suyo un círculo de amigos de la cultura helénica, como Lelio, Q. Mucio Scévola, etc., círculo al que pertenecía también el historiador griego Polibio. En este ambiente se acogió también a Panecio, el cual pudo así conocer el imperio mundial romano —cuya consumación podía considerarse en todo caso como un paso gigante hacia el estado mundial estoico— no sólo desde el punto de vista de su poder, sino también desde el de sus necesidades espirituales. A la vista de esa realidad, un hombre verdaderamente amante de la verdad tenía que abandonar muchos elementos del soñado ideal estoico, pues era imposible hacerse cargo de las exigencias de la vida real sin aceptar algún compromiso con ellas. Este rasgo caracteriza al estoicismo medio. El estadista de ver-

25. Plut. Stoic. rep. 38; Cic. de off., III, 11, 52; Estob. Flor. 67, 25; cfr. Polybr. XXXVII 9, 3 ss.; Plut. Ti. Gracchus 8, 17, 20.
26. Hor. Epist. II, 1, 156.

dad resultaba muy distinto del sabio estoico, teóricamente capaz de todo —de actividad de estadista también, por lo tanto. Panecio aprendió a admirar a los estadistas reales del pasado y del presente, y se dio cuenta al mismo tiempo de que no habían podido cumplir sus grandes tareas sin la contribución de numerosos colaboradores.[27] Toda su filosofía se acercó a la realidad por la influencia de esos conocimientos directos y empíricos. Así abandonó el exagerado objetivo moral de la stoa, la apatía, y lo sustituyó —apoyándose en Demócrito— por la eutimia, la calma del ánimo, con lo que se acercó considerablemente al epicureísmo. Al mismo tiempo desarrolló coherentemente la *teoría de los deberes,* a la que dedicó un libro especial que es la base de los dos primeros libros de Cicerón sobre este tema.[28] Y del mismo modo que en su ética empezó a tomar en cuenta la diversidad de las individualidades, también en el marco más amplio de la humanidad supo apreciar las diferencias entre los hindúes y los persas, los etíopes y los sirios, etc., diferencias provocadas por las circunstancias de la tierra y del clima. Teoréticamente se mantuvo fiel al estado mundial estoico y rechazó la ciudadanía ateniense que le ofrecieron; pero al mismo tiempo se ocupó del problema de la mejor constitución y la halló, igual que Polibio y Dicearco, en una mezcla de las tres formas fundamentales, forma que se creía ver encarnada en el estado espartano y, especialmente, en la república romana.[29] A través de Cicerón, esa idea ha influido tal vez en el proyecto de la monarquía constitucional de Montesquieu. En su *teología,* Panecio rechazó la interpretación alegórica de los mitos y abandonó la doctrina de la Providencia y su consecuencia, la justificación de la mántica, incluyendo la de la astrología entera. Panecio distingue tres clases de religión: la de los poetas, la de los filósofos y la de los estadistas. La primera es "necia; pues los dioses quedan tan desfigurados por los poetas que ni siquiera pueden compararse con hombres honestos; ya que los poetas atribuyen a un dios robo, al otro adulterio, a otros hechos y palabras necias y perversas". La religión filosófica, que es la que reconoce el verdadero ser de la divinidad, es ciertamente verdadera, pero no vale para el pueblo; pues sería dañino que la masa supiera cuál es la verdad acerca de los dioses que adora y acerca de sus imágenes. Por eso tiene que existir además la religión impuesta por el estado, la cual prescribe las formas de veneración de los dioses, el culto oficial.[30] Se trata de una solución práctica y superficial del problema religioso que atiende poco a sus dificultades. De acuerdo con la convicción de Panecio —que compartía con los hipocráticos— de la estrecha conexión entre la naturaleza y la vida espiritual de los pueblos y de los individuos, el filósofo rechaza consecuentemente la doctrina

27. Cic. de off. I, 26, 90; II, 5, 16.

28. Cic. de fin. IV, 9, 23; Gell. XII, 5; Plut. de coh. ira 16; Cic. de off., III, 2, 7; 7, 34; I, 2, 7.

29. Cic. de div. II, 46, 96; Procl. a Plat. Tim. I, 506; Aquil. Tat. Isag. a Arati Fen. p. 96; Procl. a Hes. Erg. 705; Dióg. L. VII, 131.

30. Cic. de div. I, 3, 6; II, 46, 96; Aug. de civ. dei IV, 27; VI, 5.

platónica de la inmutabilidad; pues el carácter hereditario de las cualidades físicas, psíquicas y morales prueba que el alma tiene un origen natural y, por tanto, que es perecedera. [31]

Pese a todas las abundantes desviaciones respecto de la antigua doctrina estoica, Panecio permaneció fiel a la idea fundamental de la escuela, que es la tesis de la connaturalidad de todo el género humano, junto con las consecuencias morales que resultan de ella; y por eso podemos admitir que lo que Cicerón escribe siguiendo al académico de influencia estoica Antíoco de Ascalón se aplica también indirectamente a Panecio: "En todas las cosas buenas de que hablamos, no hay ninguna que salte tanto a la vista ni tenga acción tan amplia como la unión de hombre a hombre. Esta consiste en una comunidad y reciprocidad de los intereses y del amor al género humano mismo. Surge ya del primer origen, pues los padres aman a los hijos, y toda la casa se siente unida por el matrimonio y el origen. A partir de aquí se extiende primero bajo la forma del parentesco de la sangre, luego del parentesco por alianza, luego de la amistad, y por último se extiende al vecino, al conciudadano, al aliado político, al amigo político y a la humanidad entera". [32] En esa descripción de círculos concéntricos cada vez más amplios se expresa la *idea del humanismo,* que es desde el primer momento la verdadera alma de la moral estoica. La semilla había sido sembrada por Panecio en suelo romano, y allí, en el círculo de Escipión el Joven, fructificó, dio nombre a la básica idea griega y posibilitó con Cicerón, años más tarde, la formulación más elocuente del ideal.

Mientras que en el caso de Panecio la filosofía práctica se encuentra en primer plano, en su discípulo más importante, Posidonio de Apamea, el tema del conocimiento teorético vuelve a ocupar el primer plano. Para Posidonio, la filosofía es "el conocimiento de las cosas divinas y humanas y de sus causas". [33] Pero Posidonio no cree en absoluto que se pueda llegar a las causas por el camino de la filosofía exclusivamente especulativa, cuyos dogmas han sido ya duramente criticados por los escépticos; Posidonio apela a todo el saber empírico e intenta fundamentar la metafísica estoica con los resultados de las ciencias particulares en las que él mismo ha penetrado profundamente con su propia investigación. Nadie desde Aristóteles ha poseído tan amplio saber empírico y especulativo como Posidonio, el cual puede considerarse como la última mentalidad universal de la vida espiritual antigua. En su persona se funden por última vez el filósofo y el científico, y precisamente con predominio de este último acaso en su forma menos creadora, esto es, como erudito. Posidonio es investigador de la naturaleza, geógrafo, historiador, o historiador concretamente de la cultura, e intenta penetrar con espíritu filosófico unitario sus amplios conocimientos conseguidos en viajes a Egipto y a Nubia, a Massilia, al sur

31. Cic. Tusc. I, 32, 79.
32. Cic. de fin., V, 23, 65.
33. Sen. Ep 89, 5.

de España. Como sirio helenizado, Posidonio constituye además una pieza de unión entre el Oriente y el Occidente, y la inclinación a lo misterioso y lo místico, rasgo que se trajo de su patria oriental, da sin duda a su filosofar cierto calor atractivo, pero también otorga nueva fuerza a la fe en los demonios, superada por la filosofía auténticamente griega, y prepara así la victoria de la mística sobre la filosofía, victoria que se consumará en el neoplatonismo. En los primeros años del siglo I antes de Jesucristo Posidonio abrió su escuela no en Atenas, sino en Rodas, ciudad desde la cual se trasladó repetidas veces a Roma. Como muchos otros romanos, Cicerón asistió a sus cursos, y Pompeyo, en aquel tiempo el hombre más poderoso del mundo, le tributó por dos veces el honor de visitarlo, entendido como una manifestación de homenaje a la ciencia helénica en general.

En Gades, la actual Cádiz, donde la diferencia entre marea alta y marea baja es más pronunciada que en el Mediterráneo, que es prácticamente un mar interior, Posidonio hizo la observación de que las mareas son provocadas por la Luna.[34] Este descubrimiento se convirtió en el fundamento de toda su concepción del mundo. Pues en este hecho vio no sólo una corroboración de la doctrina estoica de la "simpatía del todo", sino también la base de su división del *cosmos* en *mundo supralunar y mundo sublunar.*[35] Aquél es el mundo eterno y celeste, éste el mundo terreno y perecedero. Ambos están en relación, y de tal modo que el mundo terreno se alimenta de fuerzas celestes que proceden del mundo superior. Ya Posidonio cree reconocer, como Fausto,

Cómo las fuerzas celestes suben y bajan
pasándose los cubos de oro.

Pues lo nuevo que aporta Posidonio a la anterior física estoica es el *concepto de fuerza vital (zotikè dynamis; vis vitalis).* Fuente de esa fuerza es el Sol. La fuerza vital procede pues del mundo superior o celeste, en el que todo es perfecto, y con su aliento cálido, el neuma, atraviesa el mundo entero.[36] La *Tierra,* cuya circunferencia Posidonio estima (con menor precisión que Eratóstenes) en 180.000 estadios (= 31.932 km, en vez de los reales 40.075 km) estaba, según él, en el centro del cosmos, pero en comparación con el Sol no es más que un punto que, visto desde el Sol, parecería a lo sumo una estrella de mínima magnitud.[37] Posidonio ha formulado por vez primera la idea de que si se navegara desde el oeste con viento este se llegaría a las costas de la India.[38] A través de Estrabón, que la transmitió a los tiempos modernos, esa

34. Estrab. III, 5, 8, p. 173.
35. Cic. de nat. deor. II, 21, 56.
36. Cic. de nat. deor. II, 9, 24.
37. Estrab. II, 2, 2, p. 95; Cic. Tusc. I, 17, 40; de rep. VI, 16, 16 (Somn, Scipionis); Cleom. Cycl. theor. 2, 3.
38. Estrab. II, 3, 6, p. 102.

idea fue comunicada 1500 años más tarde por el astrónomo Toscanelli a Cristóbal Colón y motivó así el inesperado descubrimiento del continente americano, primeramente confundido con la India. —Todo lo que existe en la Tierra constituye una escala o *jerarquía* que a través de numerosas transiciones pasa desde las formas inorgánicas, por las plantas y los animales, hasta el hombre. Todo ese diferenciado mundo de la vida contiene en sí, en grados diversos, aquel elemento cálido que condiciona su existencia. En su *consideración de la naturaleza,* que es muy detallada, Posidonio unifica el punto de vista causal y el teológico. Como ejemplo puede ofrecerse la siguiente observación: "El molusco de conchas establece un pacto con un pez para su alimentación; cuando los pececillos pequeños se encuentran entre las valvas, el pez muerde al molusco, éste cierra las valvas, y así se conciertan para obtener su alimento animales muy diversos por naturaleza... Pues la naturaleza ha infundido en los seres vivos esa tendencia a la propia conservación".[39] De este modo modifica Posidonio el dogma estoico de la Providencia, el más atacado por los escépticos. También reconoce la *razón cósmica* estoica, el *Lógos;* pero "la Providencia no tiene en cuenta más que lo más importante para la conservación del orden del mundo, como hacen los reyes y los estrategas, los cuales no pueden preocuparse de lo inmediato e irrelevante y de los individuos sin importancia". Las consecuencias que tienen para el hombre los fenómenos naturales destructores, como las tormentas, los terremotos, las epidemias, etc., no son más que consecuencias accidentales y adjetivas de movimientos elementales sin los cuales el mundo no podría subsistir. En su acción sobre la naturaleza, Dios contempla siempre el todo, y en la existencia del hombre y de los demás seres vivos atiende a la conservación de la especie, no a la de los individuos. Con estas consideraciones que eliminan al hombre como centro del mundo, Posidonio llega a una *teodicea* que le permite afirmar: "Dios no es culpable de ningún mal". Los reptiles venenosos y otros fenómenos naturales parecidos "no son obra intencionada de la Providencia, sino producto del decurso de la naturaleza". Pues "es propio de la perfección del todo que nacieran seres de todas las especies".[40]

Pero aunque el hombre individual no tiene derecho a pretender providencia especial para él en el todo del mundo y en el proceso legal y total de la naturaleza, no obstante, el *hombre como especie* ocupa un lugar especial en la concepción del mundo de Posidonio. Con su unión de cuerpo y espíritu, terreno y eterno, el hombre constituye la pieza de enlace, el "lazo" *(desmós)* como dice Posidonio con una expresión del "Timeo" platónico (31 B C), que mantiene juntos los dos mundos, el celeste y el terreno. En el hombre coinciden los dos mundos.[41] En este punto Posidonio abre una brecha en el consecuente monismo de la escuela estoica, al distinguir radicalmente entre el cuerpo del

39. Nemes de nat. hom. 12, 13; Cic. de nat. deor. II, 48, 123 s.; 12, 33.
40. Euseb. Praep. ev. VIII 14, 43 ss.
41. Nemes. de nat. hom. 11 s.

hombre y su alma, procedente de las regiones celestes (idea que es un préstamo de la filosofía dualista platónica), y a la que atribuye la inmortalidad.[42] Las almas, que son de naturaleza demónica, subsisten después de la muerte y viven en la región sublunar, alimentándose de los vapores emanados de la Tierra.[43] Pero también en su existencia terrena manifiesta el alma su ser independiente y divino por su capacidad de separarse del cuerpo en el sueño y en el éxtasis; así se hace también capaz de profecía.[44]

Posidonio no imagina el *desarrollo cultural* de la humanidad como un ascenso y progreso rectilíneo, sino que, influido por la moda helenística de la idealización romántica de los pueblos primitivos, moda presente en los restos de los escritos históricos del filósofo, supone la existencia de una fase inocente y original de la humanidad en el que ésta fue adoctrinada por los filósofos acerca de la divinidad y de la vida en común y en el que evidentemente reinaba también la comunidad de bienes. Pues la codicia y el vicio se introducen en el mundo con la propiedad. Los sabios se presentan como legisladores y fundadores de estados, y promueven el progreso de la civilización mediante inventos que van desde el arado hasta la arquitectura.[45]

A la cultura humana pertenece también la *religión,* tratada por Posidonio de un modo muy original. Como filósofo mantiene el concepto estoico de Dios según el cual "la divinidad es el hálito de fuego sin forma, capaz de asumir cualquiera y de identificarse con todo".[46] Pero había que explicar también las religiones nacionales, y en este punto Posidonio no se contenta con la mera agregación de las tres clases de religión que encontramos en su maestro Panecio, sino que reduce las tres a una raíz común presentando así la religión como un fenómeno radical y originario del ser humano, del que hay, empero, que distinguir las fantasiosas deformaciones realizadas en cada pueblo por los poetas, los fundadores de religiones y los políticos. Como fuente primera de la religión señala Posidonio "una *idea innata de la divinidad,* común a todos los hombres, helenos y bárbaros, nacida de la realidad misma y de la verdad y que no se produce arbitraria o casualmente, sino que, con gran viveza, eternamente, desde siempre, se originó en todos los pueblos, se conserva en todos y puede considerarse como un bien común de nuestra especie racional". A esta fuente primaria y originaria de toda religión se añade después una segunda. Esta consiste en las "*ideas adquiridas* que otros implantan en nuestras almas con la palabra, las narraciones religiosas y las costumbres, que en parte no tienen autoridad ninguna ni están escritas, pero en parte están fijadas por escrito y pretenden tener en su origen grandes personalidades". Un grupo de esas

42. Fil. Opific. mund., 46.
43. Sen. Ep. 31, 11 ss.; Sext. Emp. adv. math. IX, 71 ss.
44. Cic. de div. I, 55, 125 ss.; 30, 63 s.; 49, 110.
45. Estrab. VII, 3, 3; Sen. Ep., 90.
46. Aet. I, 6, 1.

ideas, el primero, tiene "un carácter voluntario": es el que procede de los poetas; el otro, en cambio, que se debe a legisladores, es de carácter "constrictivo y autoritario". Pero ninguno de los dos tipos de ideas religiosas adquiridas podría tener una influencia eficaz si no fuera porque la idea innata y primera le sirve de fundamento; gracias a la preexistencia de ésta pueden aquéllas dirigir sus mandamientos y prohibiciones a una voluntad ya predispuesta y a una conciencia preparada. Las enseñanzas de los poetas y de los legisladores son en parte correctas y están en armonía con la verdad y con aquellas otras ideas innatas; en parte son también erróneas. En esta filosofía de la religión, que nos ha transmitido Dión de Prusa,[47] contemplamos la mayor profundidad que la Antigüedad ha conseguido en este terreno. La suposición de una idea de lo divino común al género humano como tal, idea que se apoya en Aristóteles, es, por cierto, el nervio de la prueba de la existencia de Dios "*e consensu gentium*", y como tal lo defiende la dogmática cristiana; también coincide con lo que en el período ilustrado de los siglos XVII y XVIII se llamó "religión natural"[48] por contraposición con las diversas religiones positivas. Esta doctrina ilustrada se basa directamente en la estoica de las "razones comunes" de la humanidad, entre las que se cuenta el concepto de la divinidad; y la "religión natural" es una hipótesis coherente en cuanto se la entiende, a la manera de Posidonio, como una disposición espiritual del hombre y no como una definida combinación de representaciones religiosas. La religión se pone así al nivel del lenguaje y del arte, los cuales también son propios del hombre como predisposiciones espirituales, pero tienen diversa elaboración y diverso desarrollo en los distintos pueblos, según la altura y el tipo de sus cualidades espirituales.

Posidonio ha promovido así, enriquecido y resumido el saber de su tiempo, ha flexibilizado la rigidez del sistema estoico y ha establecido una fecunda unión de ciencia y filosofía. Pero la brecha que practicó en la muralla del sistema estoico, la inclinación al platonismo que le era propia como oriental helenizado, trajo consigo no sólo el dualismo platónico-pitagórico, sino también una buena suma de lamentable superstición, mántica, astrología, fe en los demonios, miedo a los fantasmas; todas esas locuras encontraban en Posidonio una aparente justificación filosófica que amenazaba con borrar las fronteras entre el saber y el creer y entre la religión y la superstición. La influencia de Posidonio en estos dos sentidos se extiende por los siglos siguientes. El "Sueño de Escipión", en el libro VI de la "República" de Cicerón, las inteligentes observaciones introductorias de tipo filosófico-cultural puestas por Salustio a sus obras históricas, el notable canto VI de la Eneida de Virgilio, con su tesis de la preexistencia de las almas, la teoría senequista del origen de la cultura y el

47. Dion Cris. 12, 27 ss.

48. Cfr. E. Troeltsch, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie (Ges. Schr. IV 1925), pp. 348 y 437, que cita también a Heriberto de Cherbury, De religione Gentilium errorumque apud eos causis (Londres, 1645).

carácter y la tendencia de la Germania de Tácito son otros tantos reflejos de la riqueza y complejidad del espíritu de Posidonio, que fue además un preparador del ambiente para el neoplatonismo y cuya influencia es aún perceptible en la obra "De la naturaleza del hombre", escrita en el siglo v probablemente por el obispo cristiano Nemesio de Emesa. Por todos esos canales Posidonio ha ejercido una influencia nada despreciable en la edad media y a principios de la edad moderna.

Cínicos y cirenaicos posteriores

Junto a las dos escuelas filosóficas fundadas ya en el período helenístico, siguieron desarrollándose las anteriores escuelas socráticas menores de los cínicos y de los cirenaicos, así como la Academia y el Perípato. Estas últimas eran consideradas aristocráticas —por lo menos por los cínicos— y la opulenta vida de sus miembros les parecía un abandono del núcleo de la filosofía, la socrática y ascética ausencia de necesidades.[1] El cinismo del período helenístico es el plebeyo de la filosofía, y no sólo por el origen social de sus pensadores, sino también por su estilo mental. El reproche de Teofrasto a Bión —que "ha puesto a la filosofía el abigarrado ropaje de las hetairas"— no se refería más que a la forma literaria, pero tiene justificación más profunda que esa meramente formal.[2] Era propio de la esencia del cinismo que las clases sociales más pobres se sintieran atraídas por él, y una idea fija de los pensadores de la escuela fue siempre la de afectar en sus enseñanzas orales y escritas la mayor popularidad de estilo. La escuela se sirvió de dos nuevas formas de exposición de ideas filosóficas: la sátira, nacida de la parodia y que unas veces tenía el tono del humor afable, otras el del chiste mordiente; y la diatriba, usada también gustosamente por los estoicos y que en la exposición oral se convierte pronto en el sermón u "homilía". La *sátira* es una mezcla de seriedad y burla, el arte de "decir la verdad con risas";[3] propio de la *diatriba* es un lugar intermedio entre el tratado y el diálogo, pues el escritor o predicador se hace a sí mismo objeciones que refuta.

Ambas formas literarias han sido elaboradas por Bión de Borístenes en el siglo III antes de Jesucristo. Esclavo de nacimiento, Bión fue emancipado por su dueño, un rico retor que le dio además los medios necesarios para familiarizarse en Atenas con las diversas tendencias de la filosofía. Bión estudió en la ciudad, entre otros pensadores, las enseñanzas del ateo Teodoro, miembro de la escuela cirenaica. Sólo algunos títulos hemos conservado de sus diatribas: "De la cólera", "De la esclavitud", "De las inhumaciones". En el segundo de

1. Teles apud Estob. Flor. 97, 31; Menipp. apud Athen. XIV, 664 E.
2. Metrod. de sens. 15; Eratóstenes, según Diόg. L. IV, 52 y Estrab. I, 2, 2.
3. Hor. Sat. I, 1, 24; cfr. Epist. II, 2, 60 (Bionei sermones).

esos tratados se ponía el signo característico del esclavo no en su condición social, sino en su carácter: "Buenos esclavos son hombres libres; malos hombres libres son en cambio esclavos de todos los deseos". En el tercer tratado se encontraba la frase: "Es absurdo quemar a los muertos como si fueran inconscientes e invocarlos en cambio como si tuvieran conciencia".[4] También atacaba violentamente la idea de un gobierno divino del mundo: "¿Cómo puede ser justo pedir a Zeus buena descendencia, si ni siquiera ha sido capaz de procurársela a sí mismo?". Así decía, aludiendo a un lugar homérico en el que las "tullidas, arrugadas y bizcas" peticiones *(litaí)* se presentan como hijas de Zeus (Il., IX, 502 s.); y en otra ocasión: "Que Dios castigue a la descendencia de un hombre malo es tan ridículo como que el médico administre medicinas al hijo o al nieto por la enfermedad del padre o el abuelo". También repite Bión la vieja idea, auténticamente cínica, de que "la naturaleza es para el hombre una madrastra, y una madre para los animales irracionales".[5] Especialmente la crítica a los castigos de Zeus prueba que este cínico ha superado completamente el viejo sentimiento de responsabilidad colectiva de la familia y que, además, considera muy discutible el orden moral del mundo en el sentido de la fe tradicional. A Bión se debe la metáfora de los actores, luego recogida y gustosamente repetida por la stoa, y que se propone explicar la diversidad de los destinos humanos. "Igual que el buen actor debe representar bien todos los papeles que le encarga el poeta, así también debe hacer el hombre con los que le presenta el destino. Pues también el destino nos atribuye, como un poeta, unas veces un papel principal, otras un papel secundario, unas veces el de rey, otras el de mendigo. Si tienes un papel secundario, no pretendas desempeñar el de protagonista; si lo haces caerás en contradicción". El centro de gravedad de la existencia del hombre se desplaza, pues, completamente, desde la situación externa hasta la interioridad del hombre: la actitud interna del hombre ante la situación externa es lo que propiamente importa. Con eso no se aconseja una cobarde capacidad de adaptación a cada situación, sino la segura superioridad sobre todas las cosas. Así se manifiesta en la actitud que hay que asumir ante el sufrimiento: "Del mismo modo que con los animales el mordisco se sigue del modo de aferrarlos, y si se toma una serpiente por el centro se sufre segura picadura, y no si se aferra por el cuello, así también se sufre dolor de los acontecimientos según se los aferra. Si los tomas como Sócrates, no sufrirás lesión de ellos; si los tomas de otra manera, tendrás amargura: no por culpa de la situación, sino por culpa de tu propio carácter y de tus falsas ideas. Por eso no debe intentarse modificar la situación, sino educarse cada cual para toda situación". Presupuesto de esa actitud es, naturalmente,

4. Estob. Flor. 62, 42; Diógr. L. IV, 48.

5. Clem. Al. Proterp. 4, 56; Plut. de sera num. vind. 19, 561 C (cfr. Solón, frag. 1, 31 s.); Filón, de post. Caín 46; cfr. Platón, Protág. 321 C; Isócr. 3, 5; Epicuro apud Lact. de opif. Dei 2, 10.

"que se desprecie el placer, que se soporten las contrariedades sin resistencia inútil, que se sea indiferente respecto a los honores y a las ofensas, y que no se tema la muerte". Cuando ésta se acerque, "saldré de la vida como de un banquete, sin amargura cuando llegue la hora, cuando se me diga: pasa a bordo del buque". [6]

Estas noticias acerca de la filosofía vital de Bión se deben a unos restos de Teles conservados por Estobeo. [7] Teles ha sido, según parece, un moralista cínico que vivió como maestro de la juventud en Megara a mediados del siglo III; sin tener doctrinas filosóficas propias, interpretaba edificantemente textos ajenos y adornaba sus explicaciones con citas de los poetas y con anécdotas. Aparte de Bión, cita de entre los filósofos a Diógenes, Crates y Aristipo y Estilpón. Se ocupa de la educación para la independencia, de la pobreza y de la riqueza, del destierro, de las situaciones vitales en general; niega que el placer sea una finalidad de la vida y se opone a la doctrina estoica de la apatía. Teles es el tipo clásico del predicador popular cínico. Especialmente característico es el cosmopolitismo cínico en él, así como su indiferencia respecto de las costumbres religiosas. En lugar del sentimiento de afección al lugar natal y en lugar del patriotismo aparece el "ubi bene, ibi patria": "Del mismo modo que puedo pasar de una nave a otra y tener en ésta un viaje igualmente feliz, así puedo ser feliz igualmente cambiando una ciudad por otra". Con esto pierde su aspecto terrible uno de los castigos más sensibles de la Antigüedad, una pena de la que aún se han quejado Cicerón y Ovidio: el destierro. El destierro no hace ya ninguna impresión al cínico del período helenístico: es siempre el mismo, viva donde viva. Por eso es también indiferente el lugar donde se muere: "¿Qué importa que no tengas tumba en la patria, sino lejos de ella? ¿Y qué diferencia hay entre ser quemado por el fuego o devorado por los perros, o por los cuervos arriba o por los gusanos abajo en la fosa?" Estas diatribas realizan seriamente la subversión de todos los valores anunciada por Diógenes y prueban el completo desarraigo del cínico helenístico respecto de su tierra y de sus tradiciones: no hay ya ni rastro del sentimiento del antiguo ciudadano, "polites".

Satírico completo fue MENIPO de Gádara, de origen también esclavo. Inspirado por la comedia, la sátira y tal vez también el mimo, inventó la sátira que lleva su nombre, imitada por Varrón en sus "Saturae Menippeae", por Séneca en su "Apocoloquintosis" o conversión en calabaza —burla de la divinización del emperador Claudio— y por Luciano en muchos de sus escritos. "El perro astuto que muerde entre risas" ejerció su crítica, bajo los más diversos disfraces, contra la vida común de los hombres, contra la fe en los dioses y los intentos de justificarla, pero también contra las doctrinas de los filósofos. No nos quedan más que pocos fragmentos de esas sátiras, aparte de algunos títulos:

6. Bion apud Teles: Estob. Flor. 5, 67.
7. Cfr. nota 70 y Estob. Flor. 97, 31; 95, 21; 40, 8; 108, 82; 98, 72; 108, 83.

"Nekyia", "Testamentos", "Cartas divinas", "El nacimiento de Epicuro", "La venta de Diógenes", "Arcesilao". En "La venta de Diógenes" se contaba que éste, llevado al mercado de esclavos y preguntado acerca de qué trabajos sabía hacer, contestó: 'Dominar a los hombres'". En el "Arcesilao" criticaba la opulenta vida de los académicos de la época. Las "Cartas divinas" eran seguramente una burla de los dioses olímpicos; la "Nekyia" lo sería de la idea del Hades. Sólo por las imitaciones de Luciano, que "le desenterró" a los cuatro siglos casi, [8] podemos hacernos una idea de los escritos de Menipo.

Prueba de la difusión y de la popularidad del cinismo es el hecho de que influyera en la *poesía* contemporánea. FÉNIX de Colofón, el agudo epigramático POSIDIPO, contemporáneo suyo y amigo, LEÓNIDAS de Tarento, también de la misma época, y CÉRCIDAS de Megalópolis, tal vez el estadistta y estratega citado por Polibio (II, 48 ss., 65), se mueven claramente según líneas ideológicas cínicas. Critican la riqueza y la opulencia, cuya nulidad afirman, y elogian la sencillez y la ausencia de necesidades. A veces amplían sus consideraciones hasta dar juicios generales, nada optimistas, acerca del mundo y de la vida. [9] Así, por ejemplo, se lamenta Cércidas de lo injustamente que están repartidos los destinos de los hombres:

¿Acaso, como el del topo,
es ciego el ojo de la justicia?
¿Es bizco acaso Helios, antes tan agudo,
o está perdiendo ya la fuerza de su vista?
¿Qué? ¿Se apagó ya la luz de la justicia?
¿Es que aún son dioses, esos cuyo oído
no recoge lamentos de este mundo
y en cuyo rostro no brilla ya la vista?

Luego llama a la lucha por la justicia, o sea, a la revolución social, aconseja la beneficiencia y anuncia a los propietarios la aniquilación de su riqueza. En este caso vemos pasar al cinismo a una actividad insólita en él, pues, por lo común, la escuela se contenta con la parenesis y el chiste sarcástico.

De entre los *cirenaicos* hay que citar aún a su último representante: HEGESIAS. Este imprimió a la doctrina cirenaica del placer un giro subjetivista, poniendo toda su insistencia en el *sentimiento* de placer, y no en sus causas objetivas. Al mismo tiempo declaraba que la felicidad es inalcanzable, lo que le convirtió en el filósofo del *pesimismo*. En un libro titulado "El desesperado" presentaba a un hombre que enumera todos los males de la vida mientras sus

8. Diog. L. VI, 101, 29; Ath. XIV, 664 E; Luc. Bis acc. 33.
9. Ath. XII, 530 E; Pap. Heidelberg. 310; Anth. Pal. IX, 359; VII 67, 472; Diog. L. VI, 76; Estob. Flor. 4, 42; Oxyrh. Papyr. VIII número 1082, 1. Cfr. mis Sokratiker, pp. 147 y ss.

amigos intentan disuadirle de que cometa suicidio por inanición. Hegesias expuso esos males tan eficazmente en discursos públicos pronunciados en Alejandría que muchos de sus oyentes se decidieron a suicidarse. Por eso le llamaban *peisithánatos*, el que aconseja la muerte, y el rey Ptolomeo Filadelfo le prohibió que continuara con sus conferencias y cursos.[10] Así terminó, como acertadamente señalaron sus contrincantes cínicos,[11] la doctrina cirenaica del placer: en el pesimismo; pues esperaban demasiado de la vida, de la que es ineliminable el sufrimiento, y porque, a causa de esto, todo aquel que se pone como finalidad de su vida la consecución del placer externo tiene que acabar desesperado.

Los peripatéticos

La tendencia hacia la especialización científica se observa en el Liceo ya en la persona del mismo Aristóteles; en Teofrasto la ciencia particular predomina ya sobre la filosofía especulativa, y en los tiempos posteriores esa situación se agudiza tanto que el filósofo está a punto de transformarse en científico especializado y erudito. Otra característica de la filosofía peripatética, también presente ya en Aristóteles, es su tendencia a la sobria observación del mundo y de la vida, su apartamiento de todo exagerado idealismo y su clara mirada para las necesidades prácticas de la vida. Ambos rasgos destacan especialmente en el período helenístico de la escuela en dos representantes suyos, uno de los cuales ha dedicado su trabajo a la vida del espíritu y la cultura, y el otro a las ciencias de la naturaleza: Dicearco y Estratón.

Dicearco de Mesenia, Sicilia, se enfrentó con gran independencia con los maestros de la escuela. Terminó completamente con los restos de dualismo platónico aún insuficientemente extirpados por Aristóteles. Así negó la existencia de un alma separable del cuerpo. El alma "no es una sustancia separada; lo único que existe es el cuerpo uno y unitario, constituido de tal modo que gracias a su composición natural vive y siente". Dicearco se opone a la mántica con la práctica objeción de que es mejor para los hombres no conocer el futuro que conocerlo.[1] Su concepción práctica de la filosofía en general se manifiesta especialmente en sus biografías de filósofos. Dicearco llama la atención sobre el hecho de que los llamados siete sabios no fueron en absoluto filósofos especulativos puros, sino competentes estadistas y legisladores; además subraya el aspecto político de la obra de otros pensadores presocráticos, como Anaximandro, Parménides, Zenón, Meliso, Empédocles. Hasta a Sócrates coloca en esta serie, mostrando que no fue ningún filósofo de cátedra, sino que probó con su vida

10. Diog. L. II, 93 ss.; Cic. Tusc. I, 34, 83 s.
11. Crates apud Teles: Estob. Flor. 98, 72.
1. Cic. Tusc. I, 10, 21; de div. II, 51, 105.

y con su muerte que "la filosofía abarca la vida en todo su curso, en toda su extensión, con todas sus experiencias y toda su actividad".[2] Al ser para él la filosofía ante todo filosofía de la vida, Dicearco se acercó a la política, que no concibe ya como retórica hábil y aplicada, sino como acción al servicio del bien común. En su "Tripolitikós" considera como constitución óptima la mezcla de las tres formas fundamentales: Panecio y Polibio tomaron de él esta idea. Su obra principal era una historia de la cultura griega. En ella interpretaba de forma racionalista el mito de la edad de oro. En los tiempos primitivos todo crecía y daba frutos por sí mismo porque los hombres no sabían plantar ni cultivar; y esa época parece feliz simplemente porque en ausencia de toda cultura se desconocían también los males que la cultura aporta consigo, espe cialmente la lucha por la propiedad. Esta lucha, y la guerra con ella, se presentó en la segunda fase de la evolución, la fase de los cazadores nómadas, en el que ya existía la propiedad y valía la pena para cada cual intentar arrebatársela violentamente a los demás. La tercera fase es la de la agricultura, que dio lugar a la vida sedentaria y, con ella, al desarrollo de una cultura en sentido estricto.[3] Dicearco se ha interesado también por la geografía física, y en este terreno es uno de los principales precursores de Eratóstenes. Practicó mediciones de alturas montañosas y explicó que incluso las montañas más altas son demasiado bajas para alterar la forma esferoidal de la Tierra.[4]

Con Estratón de Lámpsaco, el sucesor de Teofrasto en la jefatura del Liceo, la filosofía especulativa y la ética pasan tan evidentemente a último plano, detrás de la investigación científico-natural de especialista (sobre todo la física), que ya los contemporáneos le llamaron "el físico". Del mismo modo que Demócrito había mecanizado el sistema de Anaxágoras mediante la eliminación del noús, así convirtió Estratón el sistema de Aristóteles en un monismo puro al insertar en la naturaleza misma el primer motor divino: "No necesito la ayuda de ningún dios para explicar la estructura del mundo. Todo lo que existe es obra de la *naturaleza*. Toda la fuerza divina está en la naturaleza, la cual lleva en sí las causas de la génesis, del aumento y de la disminución, pero *carece de toda conciencia y de toda forma personal*. El mundo no es un organismo vivo, pero, como es independiente, da el primer impulso, a partir del cual se produce todo otro proceso natural".[5] Como en otro tiempo Aristóteles insertara en la naturaleza las ideas trascendentes de Platón, dándoles el papel de fuerzas dadoras de forma, así también la doctrina básica de Estratón incluye a su vez en la naturaleza el primer motor trascendente de Aristóteles. El mundo entero es de naturaleza movida y que se mueve, y obra inconscientemente.

2. Diög. L. I, 40; A seni ger. resp. 26. Sobre esto W. Jæger, Uber Ursprung und Kreislauf des philophischen Lebensideals. Sitzunsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. Philosophis-historsche Klasse, 1928, XXV.
3. Phot. Blib. cod. 37, p. 8 a.; Porf. de abst. IV, 1, 2.
4. Plin. Hist. nat. II, 64, 162.
5. Cic. Ac. pr.: II, 38, 121; de nat. deor. I, 13, 35; Plut. adv. Col. 14, 3.

El verdadero principio creador es la sustancia cálida, el neuma, que lo penetra todo con su hálito vivificador y reprime al elemento contrario, el frío. No existe un espacio vacío continuo; lo que se ha tenido por tal está en realidad lleno de aire; y Estratón prueba experimentalmente el carácter material del aire.[6] Igual que en la metafísica, Estratón elimina también el último resto de dualismo platónico en la psicología de Aristóteles, abandonando la distinción entre alma y espíritu y subrayando además la estrecha intrincación e interdependencia de la percepción y el pensamiento: percepciones, pensamientos y mociones del ánimo se producen en la parte principal del alma, la cual tiene su sede en la cabeza, entre las cejas, y se encuentra relacionada con las demás partes del cuerpo gracias al neuma.[7] Consecuentemente, Estratón eliminó también el débil resto de la doctrina platónica de la inmortalidad, que aún había conservado Aristóteles, y mostró explícitamente la insuficiencia de los argumentos de Platón en el "Fedón" en favor de la inmortalidad.[8] En su terreno de verdadero especialista, la física, lo mínimo que puede decirse es que Estrabón llegó a tener una adivinación vaga de la electricidad gracias a sus geniales observaciones de las descargas eléctricas del pez torpedo, descargas que, a través del tridente del pescador, pasan al cuerpo de éste. La ciencia moderna ha reconocido con asombrada admiración esta genialidad del observador Estratón.[9]

Lo característico del sistema de Estratón es la ruptura con el teísmo de Aristóteles. Por lo que hace a la teleología característica del fundador de la escuela, Estratón no parece haberla imaginado sino como cierta tendencialidad de la naturaleza explicable por el neuma. En el sistema de Estratón no queda ya lugar para dioses o demonios personales. Aun sin llegar definitivamente al materialismo, esta física se acerca de todos modos mucho al atomismo, con la diferencia de que su modo de pensar es más dinámico que mecanicista. El sistema de Estratón es una *filosofía de lo inconsciente*: pues la naturaleza inconsciente produce, a pesar de serlo, formas consumadas. El filósofo y científico explicita por último despiadadamente para el hombre la consecuencia de que éste no ocupa un lugar de excepción entre todos los seres vivos y orgánicos: con la muerte termina también su existencia. El discípulo más importante de Estratón fue al mismo tiempo el más grande astrónomo de la historia hasta los tiempos modernos: Aristarco de Samos.

6. Estob. Ecl I, 10; Epif. adv. haer. 3, 33; Plut. phil. V 4, 3; Sen. Quast. nat. 6, 13; Estob. Ecl. I, 18; Herón, Pneum. prooim.; Sobre el movimiento, cfr. Simpl. 168[e], 191[a], 225[e].

7. Plut. soll. an. 3, 6; plac, phil. 4, 23; de an. 1, 4; Sext. adv. math. VII, 350; Plut. plac. phil. 4, 5.

8. Olimpiódoro a Plat. Fed., p. 150, 186, 191.

9. Herón, Pneum. prooim.; cfr. Diels, Uber das physikalische System des Straton. (S-B der Berliner Ak. 1893, IX, pp. 99 ss.); Diels (p. 113), cita a E. Du Bois-Reymond. Qua apud veteres de piscibus electricis extant argumenta, tesi doct. Berlín, 1843.

El escepticismo y la Academia nueva

Ya en el siglo IV había fundado Pirrón de Élide la escuela escéptica y había proclamado el principio de la "abstención" *(epoché)* en el conocimiento. Con este principio, al igual que Demócrito y Epicuro, unía el ideal de la paz del alma como objetivo de la filosofía. No puede asombrar que surgiera esta tendencia desesperada de la posibilidad de conocimiento objetivo, si se piensa en la cantidad de puntos de vista contrapuestos y en lucha; ni puede asombrar que consiguiera muchos partidarios. A través de Arcesilao, el escepticismo logró en el siglo III acceso a la Academia platónica, en la que enlazó con la ignorancia socrática y convirtió a ésta de principio metodológico que era en principio filosófico absoluto. Mucho más importante que Arcesilao es Carnéades de Cirene, que asumió en el siglo II la jefatura de la Academia. Según su doctrina, si bien no se puede llegar hasta la verdad, es sin embargo posible alcanzar la probabilidad del conocimiento, en favor de la cual pueden aducirse argumentos. El punto fuerte de Carnéades era la polémica, y el objeto de ésta fue ante todo la teología estoica con su doctrina de la Providencia; lo hizo con una genialidad en la fundamentación y la argumentación que pone a sus ataques muy por encima de la vulgar pugna entre escuelas y les da lugar definitivo en la historia de la filosofía y de la religión. Al modo como en el siglo XVIII Kant demostró la insuficiencia de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios y pareció por ello a muchos contemporáneos un "puro destructor", así también dirige ya Carnéades su crítica, con una lógica implacable, contra las *pruebas estoicas de la existencia de Dios* y contra las de otras escuelas. "El que afirma que hay dioses, expone Carnéades, intenta justificar su afirmación de cuatro modos. La primera prueba es el consenso de todos los hombres; la segunda es la del orden del mundo; la tercera es la de las consecuencias absurdas que se seguirían de la negación de la divinidad; la cuarta es la de la refutación de las doctrinas contrarias." A esas pruebas opone Carnéades las siguientes objeciones: la prueba por el consenso de los pueblos es insuficiente, porque hay sin duda muchas tribus primitivas que no tienen idea de los dioses. Por otra parte hay en los pueblos cultos ateos notorios, como Diágoras, Teodoro y Protágoras. No es pues verdad que todos los hombres tengan la fe en Dios.[1] Contra la creencia en la Providencia, basada en la organización útil del mundo y en las bondades de la divinidad para con los hombres, aducía los siguientes motivos: "Tendrías que decirme por qué Dios, que todo lo hace por nosotros —tal es vuestra opinión— ha creado tantas

1. Sext. adv. math. IX, 60; Cic. de nat. deor. I, 23, 62 s.; también la ciencia de las religiones distingue hoy entre pueblos que creen sólo en seres suprasensibles (espíritus, demonios, etc.), y pueblos que creen en dioses. Cfr. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, 1913, p. 348.

víboras y serpientes de todo género y por qué ha vertido tanto mal sobre tierras y mares. Vosotros negáis que todo eso haya podido hacerse tan perfecta y cumplidamente sin una capacidad divina, y así rebajáis la perfección de Dios a la de las abejas y las hormigas, de modo que entre los dioses tiene que haber habido algún Mirmécides, algún fabricante de miniaturas".[2] Y si se alude a la razón humana como sumo don de la divinidad, hay que decir que también con ella se crea mucho mal; pues también el criminal se sirve de la razón. Suele decirse que "la culpa es del hombre; pero la divinidad habría tenido que dar al hombre una razón que excluyera el error y la culpa".[3]

Carnéades ataca también las contradicciones que yacen en el *concepto* tradicional *de la divinidad.* Dios, según parece, tiene que ser un ser sensible y al mismo tiempo inmutable e imperecedero. Pero una y otra propiedad se excluyen recíprocamente. Pues percepción es alteración, y lo que se altera es perecedero. Ahora bien, un dios perecedero es un contrasentido. Por otra parte, la divinidad tiene que ser corpórea o incorpórea. Pero no puede ser incorpórea si tiene forma, percibe y habla. Mas si es corpórea es compuesta, y por tanto también perecedera por esa razón. Además: si hay una divinidad, estará en posesión de la moralidad o no lo estará. Si no lo está, la divinidad es mala y perversa, cosa absurda. Si obra según moralidad, hay entonces algo más alto que Dios. Pues del mismo modo que la moralidad del hombre está más alta que el que la posee y obedece, así también la moralidad de Dios tiene que estar más alta que él mismo. Por último, la divinidad tiene que ser limitada o infinita. Si Dios es infinito, tiene que ser también inmóvil y carecer de alma; pues el alma presupone movimiento. Pero tampoco puede Dios ser finito; pues en ese caso sería una parte del infinito y no sería por tanto el ser supremo. Pero si no puede ser ni finito ni infinito, dado que no puede pensarse una tercera posibilidad, hay que concluir que Dios no existe.[4] Todos esos argumentos son definitivos aplicados a un dios personal, pues personalidad implica necesariamente limitación. Por eso carácter absoluto y carácter personal se excluyen recíprocamente, razón por la cual el propio Schleiermacher prefería hablar de Dios "vivo" que de Dios personal. De hecho, la estructura y formación del mundo puede pensarse sin Dios, como ya había mostrado el peripatético Estratón. Todos los fenómenos regulares de la naturaleza, como las mareas, como las fiebres tercianas, etc., se explican por la legalidad interna de la naturaleza, para dar cuenta de la cual no hay que "refugiarse en Dios como quien se refugia en un altar". De ningún modo ha creado Dios la materia, la cual tiene más bien sus propias fuerzas y su naturaleza. "Si se admite que al principio se formaron gérmenes en todas las cosas al autofecundarse

2. Cic. Ac. pr. II, 38, 120. Mirmécides fue un célebre tallista. Varrón, Ling. Lat. VII, 1, IX, 108.
3. Cic. de nat. deor. III, 27, 69 s.
4. Sext. adv. math. IX 142 ss., 180 s., 176., 148 ss.

la naturaleza, ¿para que hace falta un Dios creador? Si se admite que todas las partes del mundo se han combinado creciendo por enlaces casuales y han cobrado así orden y forma, ¿para qué hace falta un Dios ordenador?... El hombre y todo ser vivo que nace recibe vida y crecimiento a consecuencia de la casual combinación de los elementos en los que luego se descompone todo hombre y todo animal al disolverse y desaparecer. Así vuelven los elementos a sus fuentes, y todo a sí mismo vuelve sin necesidad de un artista, juez o creador... El rayo cae aquí o allí: unas veces en la montaña, otras sobre los árboles, hiriendo sin distinción lugares sagrados y lugares profanos, matando unas veces a un hombre culpable, otras a un hombre piadoso... Si el mundo estuviera gobernado por una Providencia divina, no tendrían tronos reales Fálaris y Dioniso... O bien nos ocultan o disimulan la oscura verdad o bien, cosa más verosímil, reina el acaso, libre de toda ley, en el cambiante y vacilante juego".[5] Es claro que cuando Carnéades habla de "azar" y "acaso" no lo hace por contraposición a la ley natural, sino en oposición al obrar consciente y finalístico de un ser divino sobrenatural. Es natural que los *dioses tradicionales* quedaran eliminados para un pensador que así atacaba en sus raíces a la creencia en Dios: "Si Zeus es dios, entonces lo será también su hermano Posidón; y si lo es Posidón, también lo será Aqueloo, y también el Nilo, y todos los ríos; y si lo son éstos, también lo serán los arroyos y los saltos de agua; ahora bien, los arroyos no son dioses; luego tampoco lo es Zeus". Carnéades declara imposible la mántica. En este contexto apela al verso de Eurípides:

El cálculo justo es la mejor profecía,

y sigue por su cuenta: "¿Acaso calculará el adivino mejor que el piloto qué tiempo se prepara, o entenderá mejor que el médico la naturaleza de una enfermedad, o sabrá dirigir la guerra mejor que el estratega?". Sólo se puede prever con seguridad procesos que discurren según rigurosas leyes naturales, como los eclipses de Sol y de Luna, previsibles matemáticamente. Pero es imposible inferir nada de un corte en el hígado de un animal sacrificial, o del grito de un cuervo, o del vuelo de un águila, o de sentencias sacadas al azar, sueños o palabras de locos (quiere decir, de personas en éxtasis). Todos estos métodos de la mántica, con los que suele predecirse, por ejemplo, el hallazgo de un tesoro o la inminencia de una herencia, carecen de la relación necesaria entre el punto de apoyo y la inferencia. Pues hechos como los citados son causales, y "no hay mayor contraposición a la legalidad causal que el azar, de modo que en mi opinión ni siquiera un dios podría saber lo que va a ocurrir

5. Cic. de nat. deor. II, 10, 24 s.; Cic. apud Lact. Inst. div. II, 8, 10; Minucio Félix, Oct. 5, 7 ss.

por azar". Pues el azar es aquello que ocurre de tal modo que también habría podido ocurrir de otra manera.[6]

Partiendo de sus principios escépticos Carnéades no podía tampoco establecer consecuentemente una finalidad ética determinada. Por eso recurrió a la frase de Protágoras según la cual cada cosa es susceptible de dos modos de consideración *(lógoi)*. Cuando en el curso de la embajada ateniense a Roma de la que antes se habló sufrió un accidente en la ciudad y tuvo que prolongar su estancia en ella, pronunció una serie de conferencias filosóficas ante los romanos. En dos días sucesivos trató el concepto de justicia en sentidos contrapuestos. El primer día probó a su público que para obrar bien tenían que abandonar todas las conquistas que habían hecho por el Mediterráneo y devolverlas a sus anteriores propietarios. Al día siguiente arguyó con la misma rigurosa lógica que los romanos —según la doctrina del derecho del más fuerte— poseían con todo derecho su imperio. Hombres serios de pensamiento romano a la antigua, como Catón, se indignaron como es natural con estas exhibiciones de acrobacia lógico-retórica;[7] pero desde el punto de vista del escéptico, la doble argumentación era consecuente.

Este escepticismo no era en efecto mero juego lógico, sino que tenía profundas y serias raíces. Por más que Carnéades asegurara que no estaba atacando la fe en los dioses, sino sólo la insuficiencia de las pruebas de la existencia de Dios, su público oía en sus conferencias exclusivamente el "no" categórico, y él mismo se engañaba por lo menos si creía que su duda se limitaba a la robustez lógica de los argumentos destruidos. No es casual, en todo caso, que su discípulo Clitómaco escribiera un tratado acerca "Del ateísmo", cuyo contenido, desgraciadamente, no conocemos.[8] Carnéades no esperaba tampoco una supervivencia después de la muerte, como prueba su sentencia: "La naturaleza que ha edificado este cuerpo lo disolverá".[9] Su escepticismo rebasa de hecho ampliamente la "abstención" de principio de su escuela, y pone en tela de juicio no sólo las formas tradicionales de la religión y de la moral, sino sus últimos fundamentos. Notable desarrollo éste que, precisamente en la escuela cuyo fundador llevó a culminación y a tensión suma la contemplación idealista del mundo, precisamente en la Academia platónica, suscitó, con ecos en todo el mundo helenístico, la pregunta de Pilato: "¿Qué es la verdad?".

6. Sext. adv., math. IX 183 s.; Cic. de div. II, 5, 12; 6, 15 ss.; Euríp. Frag. 973; cfr. Hel. 757 y Antifonte A 9 (Diels).

7. Cic. de republ. III, 6, 9.

8. Teófilo de Antioquía, ad Autolycum, III, p. 121, apud N. Bach, Critiae tyranni quae supersunt, 1827, p. 66.

9. Diόg. L. IV, 64.

El evemerismo

Al margen de las escuelas de los filósofos, pero no sin parentesco espiritual con éstos, surgió en el mundo helenístico una literatura de esencia mixta, con raíces, por un lado, en la historiografía y en la sofística y, por otro, en la tradición de los viajes fabulosos, viva ya en la Odisea y vitalizada ahora por las campañas de Alejandro; como precedentes de este género literario pueden considerarse el mito platónico de la Atlántida y sus habitantes [1] y la "Meropis" de Teopompo. Esta literatura no quiere ser historia ni filosofía: en forma de descripciones fantásticas de pueblos exóticos persigue determinadas finalidades sociales, religiosas o críticas e ilustradas, y tiene así cierto contacto con la antigua comedia ática y con elementos románticos ya presentes en ésta cuando pinta o ridiculiza utopías. Así, por ejemplo, el mercader sirio Iámbulo describió el descubrimiento de una isla situada bajo el ecuador y frente a la India (acaso Ceilán), en la que un amable pueblo primitivo que adoraba al Sol y otros astros como divinos y vivía según un derecho natural comunista, realizaba en muchos rasgos el ideal social cínico-estoico. [2] Y Hecateo de Abdera describió en su escrito acerca de los hiperbóreos la vida feliz de este pueblo piadoso al que situó en una isla frente al país de los celtas. También su "Historia egipcia" era una obra de tendencia en la que disfrazaba de "filosofía de los egipcios" sus ideas acerca del origen del mundo y de la cultura, tomadas del "Microcosmos" de Demócrito; finalidad secundaria del escrito era colaborar en la empresa de fusión de las culturas griega y egipcia, en el sentido de la dinastía ptolomeica. Hecateo distinguía entre dioses celestes y dioses terrenos. Los dioses celestes son los astros, ante todo el Sol y la Luna, venerados por los egipcios bajo los nombres de Osiris e Isis. También los elementos eran dioses: el neuma es Zeus, el fuego Hefesto, la tierra Deméter y el aire Hera. Los dioses terrenos son mortales que han sido divinizados por sus méritos. Se trata de los más antiguos reyes egipcios, cuyos nombres coinciden en parte con los dioses celestes. Helios, que recibió su nombre del del dios celeste, Cronos y Rea, Zeus y Hera y sus hijos Osiris e Isis, llamados por los griegos Dioniso y Deméter. Estos dos últimos enseñaron a los hombres el cultivo de los cereales y de los árboles frutales y les habituaron a más suaves costumbres; otros dioses terrenos favorecieron el progreso de la cultura con toda suerte de invenciones. Por eso los agradecidos súbditos les dedicaron veneración divina a su muerte. [3]

Esta teología racionalista, preludiada ya —por lo menos para algunas divinidades, como Deméter y Dioniso, Heracles, Proteo y Pan— por Heródoto

1. Plat. Tim. 25 A; Critias 108 E.
2. Diodoro, II, 55-60.
3. Diodoro, I, 7 s., 11-14.

y el sofista Pródico en el siglo v y más tarde por el estoico Perseo, aparece rodeada con el nimbo de una revelación divina en manos de EVÉMERO de Messana, amigo del rey Casandro de Macedonia (muerto en 297). Evémero contaba que en un viaje de exploración de la llamada Arabia Feliz había ido a dar en una isla llamada Panchaia, situada cerca de las costas de la India y habitada, además de por los verdaderos nativos, por escitas, cretenses e indios. Dividida en tres clases (sacerdotes, guerreros y campesinos), la población vivía en un estado teocrático regido por el clero. En el templo de Zeus Trifilio halló Evémero una columna de oro con una "inscripción sagrada" que narraba en jeroglíficos egipcios las hazañas de Urano, Cronos y Zeus, y luego, añadidas, las de Apolo, Ártemis y Hermes. Esos dioses eran, en efecto, los antiguos reyes de la isla de Panchaia. El primero fue Urano, príncipe justo y sabio que observó el firmamento y fundó el culto de los astros. Precisamente por haberlo introducido como culto de los "dioses celestes" le llamaron Urano, el celeste. Hijos suyos y de su esposa Hestia fueron Titán y Cronos, e hijas Rea y Deméter. Su sucesor fue Cronos, el cual engendró en Rea a Zeus, Hera y Posidón. Le siguió Zeus, el cual casó con Hera, Deméter y Temis. De la primera de esas uniones proceden los curetes, de la segunda Perséfone y de la tercera Atenea. Luego Zeus viajó y visitó al rey Belos de Babilonia, y a su vuelta elevó un altar a su abuelo Urano. Luego recorrió Siria, Cilicia y otros países. Una vez recorrida cinco veces la Tierra e instalado a sus parientes como gobernantes de los distintos pueblos, terminó su vida en Creta, donde fue enterrado y venerado como dios. En esta descripción de Evémero las tradicionales luchas entre los dioses se convierten en intrigas palaciegas, y no falta el elemento picante y novelesco, como la historia de Cadmos, el cocinero del rey de Sidón, que rapta a Harmonía, la flautista, y se la lleva a Tebas. [4]

Esta interpretación racionalista del mito al modo de Paléfato, y que aparentemente se propone salvar la creencia en los dioses, es en realidad, si se considera con atención, el ateísmo ya integral. Pues según esta teoría del origen de la religión no hay sencillamente dioses en el sentido de seres sobrehumanos y supraterrenos. Los seres venerados como dioses fueron en realidad hombres divinizados a su muerte por razón de sus méritos. La heroización de difuntos destacados, como por ejemplo, la de Sófocles en tiempos recientes, tuvo sin duda que contribuir al origen de esa teoría. Pero la influencia decisiva es la monarquía divina, de origen divino o por la gracia de Dios, institución oriental que en la época fue aplicada también a los soberanos helenísticos. Lisandro, Filipo de Macedonia y Alejandro Magno habían abierto el camino al pretender aún en vida honores divinos. [5] Los reyes helenísticos les siguieron con la misma pretensión. Así, por ejemplo, en Egipto, Ptolomeo II Filadelfo y su hermana y esposa Arsínoe fueron considerados divinidades y proclamaron divinos a sus

4. Diodoro VI, 1, V, 41-46; Escol. a Eur. Fen., 5.
5. Soph. Vita Z, 88; Plut. Lys. 18; Diodoro XVI 92, 5; Arr. An. Al. III, 3, 2, IV 11.

padres. En Siria, Antíoco II se dio lisa y llanamente el epíteto de "el dios", y en la misma Atenas y ya en el año 307 antes de Jesucristo, Demetrio el Sitiador (*poliorcetes)* y su padre Antígono fueron saludados como "los dioses salvadores".[6] Con la aplicación de este uso —generalizado por el helenismo bajo la influencia oriental— a la prehistoria, Evémero creyó dar con la clave explicativa del origen de la religión. Por otra parte, la teoría parecía confirmada por la existencia tradicional de sepulcros de los dioses, como el sepulcro de Zeus en Creta.[7] El carácter de fábula que tenía el libro y el sentido ateo de la teología de Evémero fueron reconocidos en algunos casos. Calímaco le reprochó grandilocuencia y frivolidad; Eratóstenes calificó a Evémero de embustero y Plutarco se indignó de que Evémero hubiera difundido con sus falsedades el ateísmo por todo el mundo;[8] a pesar de todo ello, la tradición no ofrece base suficiente para hacer de Evémero un discípulo del ateo Teodoro de Cirene. No puede caber en cambio duda alguna de que la doctrina de Evémero se difundió enormemente y tuvo una gran influencia, por ejemplo, en numerosos historiadores del período helenístico. Ennio, por ejemplo, ha traducido el libro de Evémero al latín, haciéndolo accesible a los romanos.[9] Y la doctrina ha influido incluso en el período ilustrado moderno del siglo XVIII.

6. Teócrito 17, 121 ss.; Ath. VI, 253.
7. Cic. de nat. deor. III, 21, 53; Diodoro III, 61.
8. Calímaco, frag. 86; cfr. Hymn. I, 8, 6; Eratostenes apud Estrab. II, 3, 5, p. 102; 4, 2, p. 104; Plut. Is et Os. 23, p. 360 A.
9. Cic. de nat. deor. I, 42, 119.

BIBLIOGRAFÍA

ARNIM, H. von: art *Epikuros* (en la Real-Encyclop. der klass. Altertumsw., VI, 1909, col. 131 ss.)
BIGNONE, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*. Florencia, 1936
BREHIER, E.: *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*. París, P. U. F., 1951
BROCHARD, V.: *Los escépticos griegos* (trad. cast.). Buenos Aires, Losada, 1945
DAL PRA, M.: *Lo scetticismo greco*. Milán, 1950
FESTUGIERE, A. J.: *Epicure et ses dieux*. París, P. U. F., 1946
MERLAN, Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*. La Haya, 1953
MARÍAS, J.: *Biografía de la Filosofía*. Buenos Aires, 1956^2, pp. 129 ss.
POHLENZ, Max: *Die Stoa*. Gottinga, 1949
REYES, Alfonso: *La filosofía helenística*. México, F. C. E., 1959
REINHARDT, K.: *Poseidonios*. Munich, 1922
REINHARDT, K.: art. *Poseidonios* (en Real-Encyclop. der klass. Altertumsw., XXII, 1, 1953 col. 558 ss.)
VAN STRAATEN, M.: *Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine*. Amsterdam-París, 1946
SCHWARTZ, Ed: *Figuras del mundo antiguo* (trad. esp.). Madrid, Rev. de Occ., 1942, pp. 98 y ss.
VALLAURI, G.: *Euemero di Messene*. Turín, 1956
WEHRLI, Fr.: *Die Schule des Aristoteles*, Basilea, Schwabe (varios fasc.). 1950

Capítulo XVIII

LAS CIENCIAS PARTICULARES

La emancipación de las ciencias particulares respecto de la filosofía, iniciada ya por la sofística, se consumó durante el helenismo. El proceso se vio muy favorecido por el Museo con biblioteca de *Alejandría,* fundado por Ptolomeo I tal vez aconsejado por Demetrio de Fálero, un discípulo de Teofrasto; en el Museo se desarrolló una vida científica intensísima gracias a la presencia de numerosos especialistas. No sólo la filosofía y la ciencia literaria encontraron su hogar en el Museo: también la matemática y la astronomía, la mecánica y la medicina gozaron del rico apoyo de los príncipes de la dinastía ptolemaica. Y aunque en otras grandes ciudades o residencias reales —como Antioquía y Pérgamo— se constituyeron análogos focos de la investigación científica, Alejandría se mantuvo de tal modo en primer término hasta el final de la Antigüedad que la denominación de la época entera con el nombre de *alejandrinismo* o época alejandrina es justa y merecida. La palabra expresa hoy, por una parte, el reconocimiento de un mérito, a saber, el extraordinario desarrollo de las ciencias hasta una altura que les permitió dirigir la vida espiritual de la época; pero, por otra parte, aquella calificación tiene también un tono menor de crítica, pues el alejandrinismo significa a la vez una especialización de la actividad científica llevada hasta la micrología, y un trabajo más dedicado a la acumulación y clasificación de datos y a la erudición que a la creación científica, lo que da lugar a una caída de la cultura en mera civilización. Ambas cosas, el elogio y el reproche, están justificadas y podrían documentarse en todos los diversos terrenos de la vida y la obra del período. Aquí tendremos que limitarnos a establecer en qué medida la investigación científica superó al pensamiento mítico y el conocimiento sustituyó a la fe. Se comprende que la relación de cada ciencia a la religión se articule de modos muy distintos en cada caso, pues el trabajo de una determinada ciencia no roza apenas cuestiones religiosas, o no las toca en absoluto, mientras que en otras no es posible su progreso del conocimiento sin eliminación de representaciones míticas. Cierto que también en este último

caso siempre dependerá mucho de la personalidad individual del investigador y de la consecuencia de su pensamiento, única fuerza que puede permitirle superar la distancia entre las concepciones tradicionales y el nuevo conocimiento adquirido.

El único campo que podemos dejar fuera de consideración en este libro es precisamente el que más comúnmente se tiene en cuenta cuando se piensa en el "alejandrinismo": la filología en sentido estricto, o, como decían los antiguos, la "gramática", esto es, los trabajos críticos de un Zenodoto, un Aristófanes de Bizancio, un Aristarco de Samotracia, editores seguros y precisos de los poetas y escritores en sus textos hoy "clásicos": Homero ante todo, los trágicos y líricos, pero también los grandes oradores e historiadores. El trabajo de los gramáticos incluía también la redacción de comentarios a los textos editados. Nuestra atención se dirigirá empero a las ciencias de la realidad.

Geografía y astronomía

El alejandrino que más amplio círculo de ciencias consiguió abarcar fue Eratóstenes de Cirene, director de la Biblioteca desde mediados del siglo III hasta su final. Eratóstenes había realizado también estudios filosóficos (en Atenas) y en este terreno se encontraba cerca del estoicismo, pero con consciente e intencional distinción se ha dado a sí mismo el nombre de *filólogo* [1] y no de filósofo, sin limitar esa denominación a sus estudios cronológicos y de historia de la literatura, sino aplicándola a toda su actividad de investigador, especialmente a la de geógrafo. A la stoa debía Eratóstenes su mentalidad cosmopolita que le hacía condenar la división de los hombres en helenos y bárbaros. La escala para juzgar a los pueblos era según Eratóstenes sus rendimientos espirituales y morales, su cultura: pues "también entre los griegos hay muchos minusvalentes, y muchos hombres formados entre los bárbaros, como los hindúes y los arios (esto es, los persas), los romanos y los cartagineses, que disponen de tan admirable organización política". [2]

Eratóstenes reunió en dos obras los resultados de sus investigaciones matemático-geográficas: un libro acerca "De la medida de la Tierra" y la "Geografía". En el primero establece la circunferencia de la Tierra en 252.000 estadios, o sea, 39.690 km, lo que no da sino un error de 385 km (circunferencia real: 40.075 km). [3] Base de la medición fue la distancia entre Siena y Alejandría, calculada empíricamente en 5000 estadios. Eratóstenes prolongó esta línea hacia el sur, hasta Meroe, y hacia el norte, por Rodas y el Helesponto, hasta Borístenes. En Rodas cortaba su línea el paralelo trazado ya por Dicearco. Presupo-

1. Suet. de gramm. 10.
2. Estrab. I, 4, 9 p. 66.
3. El estadio utilizado parece ser de 157,5 m. El estadio ático de 177 m daría una circunferencia de 46.604 km, con un error de 6.529 km por exceso.

niendo que la Tierra es de forma esférica, llegó así a un sistema de meridianos y paralelos y al resultado citado sobre la circunferencia terrestre; es el mejor resultado conseguido en la Antigüedad, más aproximado, incluso, que el posteriormente establecido por Posidonio.

La *Geografía* de Eratóstenes contenía en su primer libro una historia de esta ciencia; el segundo trataba de la forma y de las dimensiones de la Tierra, de las zonas y del océano; el tercero contenía la geografía descriptiva. Un paso de decisiva importancia dado por Eratóstenes fue el resuelto abandono del dogma de la infalibilidad de Homero en materias geográficas y científico-naturales, dogma que aún en el siglo II el principal representante de la filología de Pérgamo, Crates de Malos, intentará sostener con ayuda de la interpretación alegórica estoica. Eratóstenes fundamentaba su recusación de la autoridad de Homero con el inteligente principio de que lo que un poeta busca es influencia anímica, y no dar instrucción material;[4] en la perenne discusión en torno a la localización de los lugares homéricos, Eratóstenes asumió una prudente actitud de reserva, caracterizable por su chistosa observación: "No se podrá determinar cuáles fueron los países visitados o tocados por Ulises durante su errabundeo mientras no se consiga descubrir el nombre del guarnicionero que cosió el odre de los vientos" (Od., X, 19 ss.).[5] Como se ve, Eratóstenes distinguía radicalmente entre poesía y ciencia. En beneficio de ésta elaboró el gran acervo de conocimientos sobre el mundo oriental, desde el Asia Menor hasta el Indo, el golfo Pérsico y Arabia, acumulado por las campañas de Alejandro. Ulteriormente se añadieron a esos datos los procedentes de la exploración de las orillas del Caspio y de los confines meridionales de Egipto. Esas exploraciones destruyeron la vieja doctrina de la inhabilitación de la zona cálida.

En este libro reconocía también Eratóstenes la justeza de los resultados de las exploraciones de PITEAS de Masalia, resultados luego rechazados por la conservadora geografía estoica. Piteas era un griego de Massalia que en tiempos de Alejandro Magno realizó un gran viaje de exploración por la costa occidental de España y de la Galia, alcanzó sin ninguna duda las islas Orkney y Shetland y relató el viaje en su escrito "Del océano". Aunque el planisferio trazado por Eratóstenes contiene aún muchos errores, representa un enorme progreso comparado con todo lo que se había conseguido hasta entonces.

En la *astronomía* se alcanzó en el siglo III antes de Jesucristo la culminación de todo lo conseguido por la Antigüedad. ARISTARCO de Samos, discípulo del físico peripatético Estratón, trabajó en Alejandría, y allí realizó entre el 288 y el 277 sus observaciones astronómicas. Con ellas llegó al *establecimiento del sistema heliocéntrico,* anticipando en unos 1800 años el descubrimiento de Copérnico. En la dedicatoria impresa de su obra "De revolutionibus orbium coelestium", dirigida en 1543 al papa Paulo III, Copérnico no cita más que a los

4. Estrab. I, 2, 3, p. 15.
5. Estrab. I, 2, 5, p. 24.

pitagóricos Hicetas, Ecfantos y Filolao como precursores de su doctrina del movimiento de la Tierra alrededor del Sol; pero el borrador manuscrito del propio Copérnico prueba que el sabio polaco conocía el desarrollo definitivo del sistema por Aristarco.[6] No han sido, pues, sólo las doctrinas pitagóricas las que han inspirado a Copérnico, sino, sobre todo, el muy superior sistema de Aristarco. Aristarco no supera sólo al llamado sistema de Filolao, sino también las teorías de Eudoxo y de Heráclides del Ponto, pues reconoce al Sol como estrella, y enseña, además del movimiento de la Tierra en torno de su eje, el de traslación de ella y de los demás planetas alrededor del Sol. Desde el punto de vista religioso, el descubrimiento era al mismo tiempo una gran audacia, pues la idea de que la Tierra constituye el centro del cosmos estaba tan profundamente arraigada —al menos, fuera de los reducidos círculos pitagóricos—, que su refutación parecía sacar al universo de quicio. Y así, como era de esperar, el piadoso estoico Cleantes exigió que se juzgara a Aristarco por ateísmo, por "haber puesto en movimiento el hogar del cosmos. Pues él enseña que el cielo está quieto, y que la Tierra gira en una órbita inclinada y se mueve al mismo tiempo alrededor de su eje".[7] Pero había pasado la época de los procesos por impiedad. La voz de Cleantes resonó sin hallar eco. Cierto que tampoco la imagen del mundo de Aristarco consiguió imponerse. ¿Fue el prejuicio religioso unido al poder de la apariencia, o la autoridad de Aristóteles, que había colocado a la Tierra en el centro del mundo, la causa de que la verdad no pudiera imponerse? ¿O fue una deficiencia en las demostraciones y cálculos de Aristarco? No podemos hoy saberlo, porque el escrito en que el gran astrónomo publicó su descubrimiento fue destruido. Lo único que poseemos de él es un escrito redactado antes de su revolucionario descubrimiento, un tratado acerca "De la magnitud y distancia del Sol y de la Luna"; en él calcula el diámetro del Sol como 1/700 de la periferia (o sea, aproximadamente medio grado de arco), y su tamaño como 300 veces el de la Tierra; y el de la Luna en 1/30 (en vez de 1/50, medida real) de

6. Cfr. Franz Boll, Die Entwicklung des astronomischen Weltbilds im Zusammenhang mit Religion und Philosophie (Sep. de Kultur der Gegenwart III 3, 1913, p. 36). *

* Desde la época de redacción de este libro de Nestle, la investigación de la historia de la ciencia ha subrayado aún más la importancia del descubrimiento de Aristarco y de su influencia en Copérnico. La eliminación de la referencia a Aristarco en el prólogo impreso del "De revolutionibus" (impreso *póstumamente)* se debe al editor y amigo de Copérnico que, con cierto fundamento, creyó poder evitar así ataques religiosos al astrónomo: no citando más que a pitagóricos, la tesis heliocéntrica parecía "mera hipótesis matemática", no materialmente creída; así se evitaba chocar con la autoridad. Citar a Aristarco era en cambio confesar el heliocentrismo como plena teoría física. Y esto no era aún posible 50 años más tarde, como prueban los procesos contra Bruno y Galileo. (*Nota del traductor.)*

7. Plut. de fac. in orbe lunae 6; cfr. Quaestiones Plat. 8, 1.—También Lutero (Conversación del 4-VI-1539), para atacar a Copérnico "que quiere revolucionar la astrología toda", apela al libro de Josué, 10, 12.—Cfr. R. Buchwald, Luther im Gespräch, Kröners Taschenausgaben, 160, 1938, p. 217.

la Tierra; estima la distancia del Sol a la Tierra en 18 ó 20 veces la de la Tierra a la Luna. Todas sus estimaciones se basan en mediciones angulares. Aristarco, pues, ha subestimado considerablemente el tamaño del Sol y ha sobreestimado el de la Luna. Los errores se explican sin más por la deficiencia de los instrumentos de la época. * Pero nadie puede negarle la gloria de haber sido el Copérnico de la Antigüedad, aunque de entre todos los astrónomos posteriores, hasta la edad moderna, sólo uno, SELEUCO de Babilonia (hacia el 150 a. J. C.), le haya seguido en la aceptación del heliocentrismo.

El matemático APOLONIO de Perga (hacia el 200 a. J. C.) abrió otro camino para explicar el movimiento de los planetas, especialmente su inquietante y aparente retrogresión o recesión. Apolonio puso en lugar de las esferas concéntricas de Eudoxo la teoría llamada de los *epiciclos:* como órbitas planetarias admitía circunferencias, la primera de las cuales tenía su centro en un punto de la circunferencia en cuyo centro estaba la Tierra, la segunda en la periferia de la primera, y así sucesivamente. Este complicadísimo sistema fue ampliado cuatro siglos más tarde por Claudio Ptolomeo, y dominó a través suyo toda la edad media hasta Copérnico. **

HIPARCO de Nicodemia se caracterizó por la acumulación de material empírico preciso, mientras que, por otra parte, se mantuvo muy precavido en el terreno de las teorías. Su descubrimiento principal es la llamada precesión de los equinoccios en la eclíptica, en el sentido este-oeste, movimiento que supone 1,395° por siglo y necesita por tanto 26.000 años para cubrir toda la eclíptica. Además de eso estableció un catálogo de estrellas y una lista de los eclipses de Sol y de Luna, determinó con exactitud la duración del año solar como base

* La desproporción entre el desarrollo del instrumental matemático y de las grandes ideas científicas por un lado y las deficiencias del instrumental experimental y de observación por otro es hoy día admitida por los historiadores de la ciencia como una de las causas principales del hecho — de los más asombrosos en la historia de la cultura — de que la ciencia alejandrina, y no sólo en el caso excepcional de Aristarco, terminará por consunción sin conseguir fecundar el siguiente período histórico. Con el sistema de conceptos muy adelantado y fino de que disponía, la ciencia alejandrina no podía dar un paso más si no afinaba a su vez las observaciones empíricas, cosa que no podía conseguir por falta de instrumentos. — A esa causa interna de agotamiento (que es al mismo tiempo externa, pues equivale en el fondo a una desproporción entre el desarrollo puramente teorético de la ciencia y su desarrollo práctico como *técnica)* se añaden otros dos factores: el hecho de que la ciencia alejandrina no tuviera inserción de importancia en la vida concreta, económica y social, de la humanidad de la época, lo que la privó de estímulos directos como son las necesidades de aplicación que llevan a la técnica; y la difusión y final victoria de una cultura no basada en la ideología griega de la ciencia alejandrina, sino en un mundo de conceptos sin ciencia, como es el hebreo antiguo. *(Nota del traductor.)*

** Apolonio de Perga es otro ejemplo, parecido en su significación al de Aristarco, de la superioridad de la teoría científica helenística sobre sus posibilidades concretas: Apolonio ha fundado en efecto la teoría de las cónicas, que no será utilizada hasta Kepler. *(Nota del traductor.)*

del calendario y desarrolló la teoría de los movimientos de la Luna de modo más profundo que hasta entonces.

Lo más importante de todas esas teorías, cuyos detalles no pueden estudiarse aquí, es el progreso que suponen hacia el *conocimiento del movimiento regular de los astros* y la progresiva rectificación de la imagen del mundo por la creciente exactitud de las observaciones, perfeccionamiento, por lo demás, que tenía marcados límites irrebasables por la naturaleza de los instrumentos de la época. En esta penetración cada vez más profunda en los movimientos de los astros y en su cálculo matemático tenía que sucumbir necesariamente no sólo la idea mítica de que los astros son personalidades divinas, sino también la fe platónica en que se trata de "dioses visibles" animados que se mueven a sí mismos. En cambio, al mismo tiempo, penetró en el mundo helenístico una nueva superstición oriental; la *astrología,* cultivada desde hacía siglos en Babilonia, pasó a Occidente por obra de Beroso sacerdote de Bel. En el siglo II antes de Jesucristo fue escrita en Egipto una obra atribuida a una revelación de Asclepio y Hermes; se debe a un llamado Nechpso-Petosiris y ha recibido el nombre de "La biblia de los astrólogos" porque ha sido el fundamento de todo el ulterior desarrollo de la astrología. La superstición astrológica halló oportuno apoyo en la doctrina estoica de la "simpatía del todo". En la práctica se hizo corriente establecer el "horóscopo" propio y de otras personas, para averiguar así la naturaleza de cada cual y, especialmente, la duración de la vida. Los caldeos o "matemáticos", que se dedicaban profesionalmente a esa actividad, fueron gente muy buscada, pero constituyeron al mismo tiempo una casta poco apreciada, suspecta —y no sin razón— de intervención en todas las conspiraciones palaciegas. La astrología acabó en verdadera caricatura de la gran astronomía griega.

Matemática y mecánica

Aquí no podremos tratar sino superficialmente estas dos ciencias que, entre los griegos helenísticos, tienen relevancia sólo secundaria desde el punto de vista ideológico, de la concepción del mundo, aunque se beneficien de extraordinarios desarrollos. La matemática había estado íntimamente enlazada con la filosofía entre los pitagóricos y en la primera Academia platónica; pero a medida que progresó fue convirtiéndose cada vez más en ciencia de especialistas, y, como tal, acabó discurriendo por sus propios caminos. La mecánica, relacionada con la filosofía sólo a través de la física general en sentido griego, consiguió éxitos considerables en la Antigüedad, pero sin lograr una influencia cultural revolucionaria y transformadora del mundo, como la técnica en los siglos XIX y XX. Sus descubrimientos e invenciones no pasaron de ser juegos espirituales y curiosidades que en el Renacimiento volvieron a encontrar admiradores e imitadores; pero los fecundos principios científicos de la mecánica antigua no fueron profundizados ni fecundaron la vida económica, dado que la presencia masiva de

esclavos hacía inverosímil la aparición de la idea del aprovechamiento intenso de las máquinas.

Los tres *matemáticos* más destacados del período helenístico fueron Euclides, Apolonio de Perga y Arquímedes, el cual fue al mismo tiempo uno de los principales cultivadores de la mecánica. EUCLIDES, maestro en Alejandría, redactó hacia el 300 antes de Jesucristo los célebres "Elementos" de la geometría (en trece libros), en los que incluyó también la estereometría fundada por Teeteto y desarrollada por Eudoxo. Esta obra es uno de los libros más difundidos de la historia de la literatura mundial, y hasta el siglo XIX fue en Inglaterra libro de texto en su materia.

APOLONIO de Perga (en Panfilia), que ya hemos citado a propósito de la astronomía, se ha hecho célebre por su obra sobre las secciones cónicas. A él se deben las denominaciones de elipse, parábola e hipérbola. *

Cronológicamente entre ambos se encuentra ARQUÍMEDES de Siracusa, pariente del rey Hierón II. Arquímedes había estudiado en Alejandría, y de ese período de estudio databan sus relaciones con Eratóstenes y con el astrónomo de corte Conón. Luego vivió durante muchos años en su ciudad natal, dedicado íntegramente a la investigación matemática y de mecánica teorética. Pero precisamente su investigación rigurosamente científica le llevó a la solución de numerosos problemas prácticos, especialmente en la construcción de máquinas para lanzar proyectiles, con las que posibilitó a Siracusa una larga resistencia al cerco de Marcelo. [1] Por último, en el asalto a la ciudad, Arquímedes murió a manos de un soldado romano, mientras, según la tradición, estaba sumido en un problema matemático. Siendo cuestor en Sicilia, Cicerón descubrió la tumba de Arquímedes, descuidada y olvidada por las generaciones posteriores. Aparte de una inscripción medio borrada, la lápida tenía una esfera y un cilindro. [2] Las dos figuras tenían evidentemente la misión de recordar el teorema desarrollado por Arquímedes en su libro "De la esfera y el cilindro": el volumen de la esfera equivale a los 2/3 del volumen del cilindro circunscrito. El propio Arquímedes había dicho que este teorema era su mayor hazaña. Arquímedes es además en cierto sentido inventor de la idea básica del cálculo infinitesimal, establecido de nuevo en nuestros días por Leibniz y Newton. La obra en que Arquímedes desarrollaba aquella idea se titulaba "El arenario" o Psamnites. Lo más conocido de Arquímedes es la ley de la palanca, cuya importancia describió él mismo con la célebre frase conservada por la tradición: "Dadme un punto de apoyo y levantaré el mundo". También es descubrimiento suyo el principio de la hidrostática o "principio de Arquímedes". Para explicar plásticamente el

1. Polib. VIII 5-9; Liv. XXIV 34; Plut. Marcelo, 14 ss.
2. Cic. Tusc. V, 23, 64 ss.

* A él se deben *en su definitiva significación*. Las palabras mismas se utilizaban ya antes en otro sentido, relacionado con el viejo problema de la cuadratura del círculo. (*Nota del traductor.*)

sistema solar construyó un planetario que representaba el movimiento de los planetas alrededor del Sol. Por último, el matemático y físico dirigió la construcción de un gigantesco barco de lujo que Hierón regaló al rey Ptolomeo III Evergetes de Egipto.[3]

Algo antes que Arquímedes, vivió en Alejandría, bajo el reinado de Ptolomeo II Filadelfo, CTESIBIO de Alejandría. Desarrollando la doctrina del "horror vacui" ("horror al vacío") de Estratón construyó máquinas de diversos tipos movidas por la presión atmosférica: un lanzallamas, un órgano de agua que producía los sonidos mediante la compresión hidráulica del aire que pasaba a los tubos, y una especie de catapulta, llamada "aerotonon" (tensor de aire) con la que era posible lanzar pesados proyectiles. Su discípulo FILÓN de Bizancio, que escribió una extensa obra sobre mecánica, y BITÓN, del que conservamos un escrito acerca de la construcción de máquinas de guerra dedicado a uno de los atálidas de Pérgamo, perfeccionaron la construcción de catapultas. Los últimos progresos de la mecánica helenística fueron resumidos por HERÓN de Alejandría, el cual, empero, vivió ya probablemente en el siglo I de la era cristiana o acaso en el II.[4]

Todas esas invenciones y todos esos descubrimientos sirvieron a veces directamente a fines prácticos, como la "artillería"; en parte mayor no pasaron de ser interesantes experimentos con juguetes; y, en su conjunto, nunca llegaron a estar, como la ciencia moderna, en una relación recíproca de impulso y solicitación por parte de la vida práctica y social e influencia ideológica sobre ésta.

LA MEDICINA

El lazo de unión entre Diocles de Caristos y la medicina helenística del siglo III es PRAXÁGORAS, cabeza de la escuela de Cos, discípulo de Diocles y maestro de Herófilo, el cual constituye, junto con Erasístrato, la culminación de la medicina helenística.[1] Praxágoras descubrió el método de exploración arterial del pulso, precedido en esto por Egimio de Elis, que había escrito un estudio sobre el pulso en general. El gran progreso de la medicina en este período se debe a la dedicación a la *anatomía,* dedicación hecha posible porque los reyes helenísticos autorizaron a los científicos a practicar la disección de cadáveres humanos, severamente prohibida en tiempos anteriores.[2] Esta autorización y su aprovechamiento prueban que todos los interesados habían superado las ideas supersticiosas enlazadas durante siglos con los muertos y su presunto poder, y significan así un enorme progreso en el camino que va desde los prejui-

3. Ath. V, 206 E ss.
4. Cfr. H. Diels, Antike Technik, 2.ª ed., 1920.
1. Plut., de cur. 7, p. 518 D, los cita todavía como médicos célebres en todo el mundo.
2. Plin. Hist. nat. XIX, 86; Cic. Ac. pr. II, 39, 122.

cios religiosos hasta el conocimiento real. Herófilo de Calcedonia compuso un tratado acerca del pulso y una obra de anatomía en tres libros. Su mayor hazaña, que hizo época, fue el descubrimiento de los nervios sensitivos, en el actual sentido del concepto, partiendo del cerebro y de la medula espinal. Con ello recibía confirmación definitiva la vieja doctrina del pitagórico Alcmeón que hacía del cerebro el órgano central del organismo humano. Los coetáneos progresos de la mecánica de precisión permitieron a Herófilo, mediante la construcción de un pequeño reloj de agua, medir la aceleración del pulso en los enfermos febriles. [3] Si se piensa que aún en tiempos de Cicerón existía en Roma en el Palatium un templo a la diosa Fiebre, [4] se apreciará debidamente la aportación de la medicina a la empresa de liberación del espíritu griego de las representaciones míticas.

Erasístrato de Iulis (Ceos), contemporáneo de Herófilo, pero más joven que él, estudió primero en Cos, pero recibió su formación médica definitiva en Atenas, en el Perípato y como discípulo de Teofrasto [5] y Estratón y del médico Metrodoro, que estaba en relación con la escuela de Cnido. Erasístrato fue médico de corte del rey Seleuco I de Siria, pero más tarde vivió en Alejandría. Basaba su fisiología en la doctrina del neuma de Estratón. También escribió de anatomía y rebasó el descubrimiento de Herófilo distinguiendo por vez primera entre nervios sensitivos y nervios motores; estuvo incluso a punto de descubrir la circulación de la sangre, cosa que no se consiguió empero hasta la edad moderna (1628), por obra del médico inglés Harvey. Erasístrato abandonó la patología humoral de tradición hipocrática. Trataba las enfermedades menos con medicamentos que mediante la dieta, la higiene y la gimnasia médica. Como ya había hecho Hipócrates, Erasístrato se opuso enérgicamente a todos los manejos supersticiosos y mágicos en el terreno de la medicina.

De Herófilo arrancó la *escuela médica empírica*, cuya sede siguió siendo Alejandría y que, a diferencia de la escuela *dogmática* —que apelaba a la tradición de Hipócrates, pero la rebasaba sustancialmente—, se adhería a la escepsis de Pirro, rechazaba toda teoría metafísica y se limitaba a la observación y la experiencia. [6] Su último representante de importancia es Sexto Empírico.

La historiografía

De toda la pléyade de historiadores suscitada por los hechos de Alejandro, las luchas de los diádocos y, finalmente, el sometimiento de todos los reinos helenísticos y del mundo mediterráneo entero por los romanos, no podemos citar aquí más que unos pocos, y ni siquiera tratar a éstos con la consideración que

3. Cfr. H. Diels, Antike Technik, 2.ª ed., p. 27, 4.
4. Cic. de nat, deor. III, 25, 63; de leg. II, 11, 28; Plin. Nat. Hist. II, 16.
5. Diòg. L. V, 57.
6. Cfr. Polib. XII, 25 d 4 ss.

merecerían, sino sólo destacando algunos rasgos de importancia ideológica que manifiestan una actitud crítica ante el uso y la costumbre, especialmente ante las representaciones míticas tradicionales.

Entre los historiadores de Alejandro destacaremos a ONESICRITO. Aunque discípulo del cínico Diógenes, siguió a Alejandro, que lo nombró piloto de la nave real junto al Hidaspes. En su libro "Acerca de cómo aprendió Alejandro a dirigir su vida", escrito según el modelo de la Ciropedia de Jenofonte y en forma de novela pedagógica, cuenta entre otras cosas su encuentro con los gimnosofistas indios, cuya ascesis y ausencia de necesidades rebasaba aún con mucho a la de los cínicos. Entonces pone en boca de los gimnosofistas la filosofía cínica de la cultura, según la cual en el principio el hombre disponía abundantemente de todo lo que es necesario para la vida. Pero como los hombres se dejaron tentar por la opulencia, Zeus los aniquiló, mostrando así que la conducta verdaderamente justa consiste en lo contrario, o sea, en el endurecimiento y la mesura. Pero también la nueva humanidad está ya madura para ser aniquilada si no acoge el ideal cínico de la vida. [1]

Un investigador que en todo otro punto es cuidadoso y prudente, FILOCORO, autor de una Atis [2] (primera mitad del siglo III), aplica a la prehistoria del Atica la interpretación racionalista e historicista de los mitos a la manera de Paléfato. Convencido, como Solón, de que "los poetas mienten mucho" (frag. 1), se enfrenta críticamente con el mito y explica, por ejemplo, que Cécrope, "el de los miembros dobles", se llama así en la leyenda o bien porque era de altura desmesurada, o bien porque, como egipcio, dominaba dos lenguas (frag. 10). Agraulo era hija suya, y gozó de culto porque en la guerra contra Eumolpo se sacrificó por la ciudad (frag. 14). La leyenda del dragón de Triptolemo se debe a que éste costeaba las tierras en un barco de forma de dragón y distribuía cereales (frag. 28). El Minotauro fue un general de Minos llamado Tauro, y el Laberinto era un presidio (frags. 38-40). El rapto de Core lo fue de la muchacha por Edoneo, rey de los molosos (frag. 46). Filocoro conoce una tumba de Dioniso, hijo de Semelé, con una inscripción (frags. 22. 23). A veces se basa en etimologías. La palabra "tirano" procede de los tirrenos, piratas que dominaban el mar (frag. 5). El parentesco entre las palabras "laós" (pueblo) y "las" (piedra) se explica por el modo de censar Cécrope a su pueblo: hizo que cada cual depusiera una piedra, de las que se contaron al final veinte mil (frag. 12). [3] Basten estos ejemplos. A medida que Filocoro va acercándose a los tiempos históricos, su investigación cobra rigor, y detalle su exposición, de tal modo que le debemos muchas noticias valiosas. El título de uno de sus estudios — "De las invenciones" — permite sospechar que veía en éstas el motor del progreso, concepción corriente desde los tiempos de la sofística.

1. Estrab. XV, 63 ss., pp. 715 s.
2. Los fragmentos se encuentran apud Müller, FHG I, 384 ss.
3. Cfr. Il., 24, 611 (saga de Níobe).

Otros historiadores helenísticos se encuentran palmariamente bajo la influencia del evemerismo: tal es el caso de MEGÁSTENES, que en el primer decenio del siglo III fue enviado por Seleuco I Nicátor como embajador a la corte del rey Sandrocotos (Chandragupta) y escribió como resultado de su misión una obra en cuatro libros sobre la India, en la que reunió noticias históricas, observaciones geográficas y etnológicas acerca de aquel país maravilloso. Cuantas más tierras conocían los griegos, tanto más se ampliaban los viajes de los dioses y de los héroes, especialmente los de Dioniso y Hércules. Megástenes explicaba que Dioniso —el cual era en su opinión un conquistador— llegó hasta la India, como Alejandro. Una vez que estalló en su ejército una epidemia, llevó las tropas a una región alta y montañosa en la que el aire límpido y el agua pura terminaron con la enfermedad. Esta región se llamaba "Meros", y de aquí viene la leyenda del segundo nacimiento de Dioniso del muslo de Zeus.[4] Dioniso "inventa" luego el cultivo de la vid, funda ciudades y promulga leyes. Por todos esos méritos fue divinizado a los cincuenta y dos años de reinado. Sus descendientes le sucedieron en el poder. Muy apreciada es la explicación de la leyenda de Hércules. También éste llegó a la India y fundó muchas ciudades, entre ellas la más grande, que se llama Palibotra. Distribuyó el país entre sus hijos, a los que puso como gobernadores. Cuando "salió del círculo de los hombres" se le tributaron honores divinos. Sus sucesores reinaron durante muchas generaciones.[22]

Análogamente trataba DIONISIO ESCITOBRAQUIOS de Mitilene (s. II a. J. C.) la historia de los atlantes del Norte de Africa. Su primer rey (igual que en Evémero) había sido Urano, que reunió en ciudades a los hombres, que antes vivían dispersos, y les enseñó la agricultura, la astronomía y toda clase de invenciones útiles. También Urano fue divinizado luego de separarse del círculo de los hombres, a causa de sus muchos méritos. Le sucedieron Hiperión, Atlas —el cual desapareció mientras se encontraba observando los astros en la cima del monte de su nombre, y por eso mismo recibió honores divinos— Cronos y Zeus, que murió en Creta y se encuentra enterrado en esa isla.[6]

También AGATÁRQUIDES de Cnido (siglo II a. J. C.), autor de una extensa obra histórica y de un estudio sobre el océano Índico, asumió una actitud totalmente negativa frente al mito. En ese último escrito la discusión del nombre de "mar Eritreo", cuya derivación del nombre de un supuesto hijo de Perseo llamado Eritras es rechazada por el historiador, le da la ocasión de discutir por lo largo los mitos griegos. Agatárquides declara entonces falso todo: la leyenda heroica entera, tal como la cuenta Homero y los poemas cíclicos y en la medida en que contiene rasgos maravillosos, la fábula entera de Ulises en la Odisea, las leyen-

4. Eur. Bac. 288 ss. Ya en este paso se encuentra el juego de palabras entre "méros" (parte) y "merós" (muslo).
5. Diodoro II, 38, 39; más detalles en Müller, FHG II, 397 ss.
6. Diodoro III, 56 s., 60 s.

das de Frixos y Helle, de Io, de Medea y los pelíadas, todas las leyendas de metamorfosis divinas, y también el mito de Hesíodo acerca de las cinco edades del mundo y todas las leyendas divinas en resolución: el nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus, el de Dioniso del muslo del mismo dios, la historia de Leda y el cisne, el giro de Helios en el banquete de Tiestes, el encadenamiento de Hera, la expulsión de Hefesto de los cielos, todos los crímenes atribuidos a los dioses, los adulterios, y robos, etc. "El que cuenta tales historias maravillosas está lejos de la verdad, y no se le debe reconocer el derecho a contarlas a otros." Los poetas, sí; Homero y Hesíodo, Esquilo y Eurípides tienen derecho a contar esas cosas porque "todo poeta se propone más influir en el ánimo que decir la verdad". También en su obra histórica narraba Agatárquides con visible satisfacción que los judíos tuvieron que pagar su riguroso respeto del sábado —incluso en tiempos de guerra— con la pérdida de Jerusalén a manos de Ptolomeo I, y que el rey Ergámenes de Etiopía, que había disfrutado de una educación griega, terminó con la vieja costumbre según la cual el príncipe de su país tenía que aceptar en ciertos casos la muerte por orden de los sacerdotes. Agatárquides debe su sana actitud crítica, siempre enriquecida por valiosas noticias acerca de los diversos pueblos y países, a la influencia de la filosofía peripatética. [7]

Pero el historiador más importante del helenismo y el único del que hemos conservado gran parte de su obra es Polibio de Megalópolis (hacia 201-120 a. J. C.). Tras la batalla de Pidna (168 a. J. C.) Polibio cayó entre los 1000 rehenes aqueos que los romanos se llevaron a Roma; en esta ciudad tuvo acceso a la casa del vencedor Paulo Emilio y fue pedagogo de sus hijos. Especialmente con el segundo de los hijos de Paulo Emilio acabó por unirle la más íntima amistad personal: era el joven Escipión, así llamado porque fue adoptado por un miembro de la familia de los Escipiones (gens Cornelia); el discípulo admiró apasionadamente al pedagogo. [8] Éste le acompañó en la tercera guerra púnica, estuvo con él en las ruinas de Cartago (146) y luego en las de Numancia, tras la toma de esta ciudad (133). Educado desde niño en un ambiente político, como hijo que era del estratega aqueo Licortas, Polibio escribe, como Tucídides, como estadista y para estadistas, y pone en consciente contraposición a la historiografía retórica del helenismo su propia historia "pragmática", rigurosamente construida sobre hechos y orientada siempre a la búsqueda de la conexión causal política. [9] Sin ser propiamente un filósofo, Polibio tiene sus ideas acerca del curso del mundo y de la historia, y tiene en esto sus puntos de contacto con el estoico Panecio, al que conoció precisamente en el círculo de Escipión.

La impresión que el decurso histórico hizo en Polibio no fue siempre la mis-

7. Focio cod. 250 p. 443 B ss. (Bekker); Agatrarq. fra. 19 (III p. 196 apud Müller); Diodoro III, 6; Estrab. XIV p. 656.
8. Polib. XXXII 9 s.
9. Polib. IX 2, 4 ss.

ma. Es comprensible sin dificultad que, dada la confusión y dados los duros destinos de su patria, al principio la fortuna, Tique, le pareciera dueña de la historia, tesis con la cual se apoya en el peripatético Demetrio de Fálero. Pero a medida que fue conociendo en Roma —ciudad a la que llegó como enemigo vencido—, el carácter y la política de la ciudad, el concepto de acaso o fortuna fue pasando a una zona periférica de su concepción de la historia, a la zona de aquel resto de irracionalidad que, como consecuencia de importantes acontecimientos naturales, quedan fuera de la previsión humana; Polibio termina declarando explícitamente que el historiador no puede descargarse de sus obligaciones mediante la cómoda apelación a la fortuna, sino que tiene que buscar siempre las causas del proceso histórico. [10] Progresivamente descubría en efecto que el dominio de Roma sobre el mundo no se debía en absoluto al azar, sino que era consecuencia necesaria de la superioridad de sus ciudadanos en el terreno militar y en el político. Polibio percibió así —tal vez bajo la influencia de Panecio— la regularidad que impera en los fenómenos históricos. Su pragmatismo se convierte en este momento en una especie de fisiología y patología de la vida social humana. Del mismo modo que el médico tiene que conocer las causas de la enfermedad para poder curar al enfermo, así también tiene que descubrir el historiador la naturaleza, las causas y las tendencias de todo acaecer político. [11] Y debe hacerlo sin prejuicios ni teoría previa. Por todo eso Polibio compara metodológicamente la historiografía con la medicina: al igual que en esta última se enfrentan el médico "dogmático" influido por ciertas teorías metafísicas y el médico "empírico" que se atiene a la observación y la experiencia, así también en la historia se contrapone a la historiografía especulativa o tendenciosa de los aficionados políticos el pragmatismo del historiador político verdaderamente entendido, basado en la investigación de los hechos. [12] Entre los prejuicios que hay que rechazar se encuentran también las formas tradicionales de la religión. No debe permitirse la "introducción de dioses o hijos de dioses en la historia pragmática", explicando por ejemplo la extraordinaria hazaña de Aníbal en los Alpes diciendo que un dios o un héroe le mostró el camino. Y es demasiado cómodo atribuir a los dioses la preocupante disminución de población en Grecia, que no es una consecuencia de la guerra, y preguntarles por los medios para superarla, en vez de reconocer su verdadera causa en la frivolidad de los hombres, su aversión al matrimonio y su antipatía a los deberes de la educación de los niños, y actuar entonces en consecuencia. [13] Lo que interesa a Polibio es siempre desenmascarar las verdaderas causas naturales y los motivos y las finalidades de los hombres en la conexión histórica, eliminando del cuadro todas las presuntas fuerzas sobrenaturales de la historia.

10. Polib. XXIX 6, c. XV 6, 8; VIII 4, 3; II, 4, 3; XXXIX, 9, I s.; II 38, 5.
11. Polib. III, 7, 5.
12. Polib. XII, 25, d.
13. Polib. III, 47, 8 ss.; XXXVII 9, 3 ss.

Polibio quiere llevar al lector a la comprensión de esa causalidad natural. "Si de la historia se quita la causa, el modo y el motivo de una acción realizada, así como el juicio acerca de si tenía o no una finalidad razonable, lo que queda puede ser un trozo brillante que entretenga durante un momento, pero no es ciencia que pueda ayudar útilmente en el futuro." La forma y el contenido de esa frase muestran el parentesco espiritual existente entre Polibio y Tucídides. Este mismo parentesco queda confirmado por las siguientes palabras, que precisan aún más aquel pensamiento: "La mera narración de lo ocurrido entretiene sin duda al espíritu, pero no es de ninguna utilidad. Sólo al añadirle las causas se hace fecunda para la práctica la exposición histórica. Pues cuando se trasladan los hechos a la propia situación resultan medios y puntos de apoyo para prever el futuro".[14] Al igual que Tucídides, Polibio escribe, pues, ante todo, para prácticos políticos que quieran —como deben— aprender de la historia. Con ese estudio los políticos quedarán capacitados, mediante el conocimiento de los hechos pasados, a establecer una prognosis objetivamente fundada respecto de su propio tiempo, igual que hace el médico competente, sobre la base de sus observaciones, con el decurso de una enfermedad. Pues sólo cuando se está en presencia de un proceso necesario es posible la previsión.

Esta *legalidad* de la historia se muestra del modo más claro en la vida constitucional de los estados. Pues, como ya había expuesto Platón en el libro octavo de su Politeia, cada una de las tres formas políticas fundamentales lleva en sí el germen de su ruina, la cual tiene lugar por la exageración de su principio; Polibio está convencido de que toda forma constitucional lleva en sí por naturaleza un parásito nocivo que la arruina. Compara el hecho —siguiendo a Menandro— con la herrumbre que devora el hierro y la carcoma que devora la madera aunque esos materiales se preserven externamente de toda lesión. Por eso es una "institución de la naturaleza" el que siempre que esas constituciones —monarquía, aristocracia, democracia— se estatuyen de un modo exclusivo, degeneren con el tiempo y se conviertan en la contraria: tal es el *ciclo de las constituciones*, natural y previsible, pero sumamente peligroso. Para evitar ese mal hay un medio descubierto y aplicado por Licurgo: el establecimiento de una constitución compuesta por una mezcla de las tres formas fundamentales, constitución considerada también óptima por Dicearco y Panecio y que Polibio encuentra realizada en la república romana de modo aún más grandioso que en el estado espartano. El tipo de constitución es lo más importante para el estado, pues la constitución es la fuente de toda la vida política y la causa última del éxito o del fracaso de todas las empresas humanas.[15]

La legalidad de la historia se manifiesta también en el *condicionamiento de las cualidades de un pueblo por la naturaleza, especialmente por el clima de su*

14. Polib. III, 31, 12; XII, 25 b, 2. — Paralelos exactos de estos textos en Tucídides, I, 22, 4; III, 82, 2.

15. Polib. VI, 3-10; Menandro frag. 540 (Kock); VI, 1, 9.

país, conexión causal que ya había descubierto Hipócrates. Así, por ejemplo, explica Polibio la rudeza de carácter de los arcadios por lo ingrato y frío de su ambiente, pues "adaptarse al ambiente es ley natural para todos los hombres. Esta y no otra es la causa de las diferencias más importantes entre los pueblos, las diferencias por las cuales nos distinguimos unos de otros en carácter, figura, color y en la mayoría de nuestras actividades". [16]

Pero a pesar de toda esa determinación regular, Polibio no desconoce la importancia de las *grandes personalidades* en la historia. Con aplauso cita la palabra de Eurípides según la cual "un acertado consejo vence a cien brazos". La historia ofrece ejemplos suficientes de este hecho. Así, por ejemplo, Arquímedes fue en Siracusa el alma de la resistencia contra los romanos, y Aníbal el soporte verdaderamente personal de la lucha de Cartago con Roma. "Y por eso es realmente cosa grande y admirable lo que ocurre en torno de un hombre y de una personalidad que por originario destino se encuentra suficientemente dispuesto para realizar todo lo que emprende", es decir, el genio. [17] Este texto —sin olvidar, por lo demás, que procede de un hombre de corte, del séquito de un gran personaje con importante carrera política— muestra que en la concepción de Polibio la aparición del genio está prevista desde el principio, por así decirlo, por la Providencia, e inserta en el decurso de la historia humana.

En este sentido, Polibio cree reconocer una *finalidad en la historia:* la constitución de un imperio mundial que una en sí todas las conquistas de la cultura y en el que se fundan todos los pueblos de Europa, de Asia y de Africa; con ello se alcanzaría un objetivo unitario de la historia de todos los pueblos. Este objetivo no es otro que el imperio romano, con lo que la teoría se convierte en apología del poder al que sirve Polibio. Pues "los romanos han sometido no sólo partes dispersas, sino la tierra entera, toda la Ecúmene; victoria con la que no pueden compararse las hazañas del futuro; tan poderoso es el imperio que han legado". [18]

Así el Polibio maduro no ve ya en la historia un juego del ciego azar, sino que, sobre la base de su propia investigación y de su experiencia personal —sin duda dolorosa para un griego—, descubre en la historia plan y sentido, coincidiendo así con la doctrina estoica del logos que rige al mundo. Pero entonces la *verdad* tiene que triunfar también en la tradición histórica. Y tal es la convicción del historiador al decir: "La naturaleza, según me parece, ha mostrado que la verdad es la diosa más grande en el mundo, y le ha dado la fuerza mayor. Pues aunque a veces todo lo que hay en el mundo parece derrotarla, y la mentira se coloca junto a todo lo digno de crédito, la verdad penetra de todos modos por sus propias fuerzas en las almas de los hombres y les revela entonces su poder, llega a dominar luego de larga lucha con la tiniebla y se impone a la

16. Polib. IV, 21, 1 s.
17. Polib. X, 21, 3; I, 35, a; Eurip. Antig. frag. 200, 3; VIII, 5, 3; 9, 7; IX, 22, 6
18. Polib. I, 3, 4; 2, 7.

mentira". [19] También esta victoria de la verdad, el reconocimiento de los hechos históricos y de las hazañas de hombres individuales y de pueblos enteros, pertenece al objetivo del curso de la historia, puesto por la razón universal.

Tal es en líneas generales la concepción del mundo de Polibio, su filosofía de la historia. Es la concepción de un hombre muy cultivado e ilustrado que se sabe muy separado de la muchedumbre y de su fe, pero que, como político práctico que es, tiene también sus reservas frente a la filosofía teorética. Ambos rasgos se manifiestan en su *actitud respecto de la religión popular tradicional.* Para él, esta religión está tan muerta como para Tucídides. Ni siquiera se sirve de la interpretación alegórica de los mitos frecuente entre los estoicos, sino que, siguiendo a Evémero, ve en los diversos dioses hombres a los que por sus méritos se concedió la apoteosis. [20] Pero de ningún modo opina que deba revelarse al pueblo esta verdad que disuelve la religión. Incluso si se pudiera construir un estado de sabios sería la religión imprescindible. Pero ese estado ideal de los filósofos es para Polibio una locura. Polibio trabaja con la realidad, y en ésta la religión, por su acción sobre las almas, resulta imprescindible para el estado, es su columna más fuerte y el único medio de que dispone el gobernante para dominar los impulsos salvajes de los hombres. Pues "como la masa es frívola y está llena de deseos y ansias contrarias a la ley, llena de cólera irracional y de pasión poderosa, hay que mantenerla baja y dominada mediante el temor a lo desconocido y mediante la organización del culto. Por eso, me parece, y no sin utilidad, implantaron sabiamente nuestros padres en el vulgo las ideas de los dioses y la fe en las cosas del Hades, mientras que hoy, imprudente e irracionalmente, se están destruyendo esas convicciones en la muchedumbre". [37]

Se trata, en el fondo, de la misma actitud que encontramos ya en la oligarquía ateniense y en los Treinta Tiranos, especialmente en Critias: la religión es el mejor instrumento de dominio de la masa. Precisamente el hecho de que en Roma el pueblo cumpla aún con reverencia con una religión en plena validez es para Polibio el fundamento de la superioridad moral y política del estado romano sobre los griegos.

Polibio es el Tucídides del helenismo. Como éste, elimina de su historia pragmática a los dioses y todos los factores sobrenaturales, pues la legalidad del proceso histórico permite contar con consecuencias parecidas cuando estemos en presencia de causas análogas. Pero el reproche de ateísmo que hace a los griegos se le aplica evidentemente también a él, no menos arrastrado por la corriente de su tiempo — el evemerismo — que Tucídides por la sofística. Polibio cree aún ver firme e inconmovible el fundamento religioso del estado romano. Pero el espíritu griego había empezado ya a introducir en Roma la duda sobre la validez inconcusa de las costumbres tradicionales. El proceso de disolución de la reli-

19. Polib. XIII, 5, 4 ss.
20. Polib. X, 10, 11; XXXIV, 1, 5.
21. Polib. VI, 56, 6 ss.

gión antigua empezó entonces paso a paso en todo el mundo, y no estaba lejano el momento en que se consumara también en la península itálica. A esa disolución ha contribuido, además de la filosofía y la ciencia, la literatura de los griegos, tanto la de las épocas antiguas cuanto la de la época helenística; su imitación por los romanos permitió que echara raíces en Italia la ilustración helénica, especialmente —por lo que hace a los sectores populares más amplios— mediante el teatro.

BIBLIOGRAFÍA

DRACHMANN, A. G.: *Ktesibios, Philon and Heron*. Copenhague, 1948
FRITZ, Kurt von: *The theory of mixed constitution in Antiquity*. Nueva York, Columbia U. P., 1954
HAETH, Th.: *Aristarchus of Samos the Ancient Copernicus*. Oxford, 1913
SCHWARTZ, Ed.: *Figuras del mundo antiguo*. 81 ss. y pp. 211 y ss.
SPANOPULOS, G.: *Erastistratos, der Artz und Forscher*. Berlín, 1939
ZIEGLER, K.: art. *Poseidonios* (en la Real-Encyclop. der class. Altertumsw. XXI, 1952, col. 1440 ss.)

Capítulo XIX

LA LITERATURA

Al igual que en Alemania durante el siglo XVII, en el período helenístico la poesía se encontraba en manos de los eruditos. Por eso predomina en ella el género del poema didáctico, cuyo contenido no está empero ya constituido por cuestiones religiosas o filosóficas, sino por los conocimientos científicos, puestos a veces en verso de lo más seco, ya se trate de las estrellas del cielo, de la agricultura, la apicultura, los animales venenosos y las medicinas contra sus mordeduras y picaduras, o el arte mismo de la poesía, como hizo Neoptólemo de Pario, inspirador del "Ars poetica" de Horacio. A pesar de los siete trágicos alejandrinos —la llamada pléyade— la tragedia estaba realmente muerta, y Calímaco, el erudito bibliotecario de Alejandría, declaró lo mismo respecto del epos heroico de gran estilo, considerando que sólo el epos menor, el epilión, era aún capaz de vida; con su "Hecale" creó un admirable prototipo de este epos en tono menor.[1] Al mismo tiempo nace el epos en prosa, la novela. El género tradicional aún más vivo era la elegía, junto con el epigrama. Al mismo tiempo se renuevan la poesía yámbica y el mimo, y la reacción contra la cultura de las grandes ciudades da vida al idilio pastoril: Teócrito sabe representar con virtuosismo las dos cosas, la vida de la ciudad y la del campo. La escena está más dominada por la nueva comedia ática que por las tragedias de los grandes poetas antiguos, entre los que destaca Eurípides en la época. La nueva comedia ática toma ahora, en el arte de sus mayores maestros —Menandro, Filemón, Difilo—, la forma de la comedia burguesa luego imitada por los romanos Plauto y Terencio. Todos esos géneros están inequívocamente dominados por un rasgo racional, incluso aquellos que no tienen una inmediata finalidad didáctica; la parenesis cínica se apodera de la poesía yámbica y del epigrama y crea la sátira en prosa, y la nueva comedia, igual que la antigua, no desperdicia ocasión de criticar, rechazar o difundir ideas nuevas. El único intento de renovar el gran

1. La obra trataba de la llegada de Teseo a casa de una pobre viejecita cuyo nombre da título a la pieza; Teseo está en camino para ir a combatir con el toro de Maratón.

epos heroico, los Argonautas de Apolonio de Rodas, es una involuntaria confirmación de la opinión de Calímaco que Apolonio pretendía refutar, y no consigue negar el carácter de los nuevos tiempos.

Lírica

El propio Calímaco, que como jefe de la biblioteca de Alejandría dirigió la redacción del gran catálogo y como poeta se gloriaba de "no cantar nada que no esté documentado", [1] era un erudito educado en el Perípato y conocedor de los más diversos mitos; al mismo tiempo, era todo lo contrario de un espíritu religioso. Comparando sus himnos a los dioses con los himnos a Zeus de Cleantes y de Arato, salta en seguida a la vista la falta de calor religioso y de convicción personal. En su lugar pone un extraordinario virtuosismo artístico que le permite, en el himno a Apolo por ejemplo, describir con fina psicología el piadoso ánimo de la comunidad que espera la epifanía del dios. Pero las leyendas divinas y heroicas no son ya para él religión, sino mitología en el sentido moderno. Aquel espíritu ilustrado ha abandonado completamente toda fe en un más allá, como lo enseña uno de sus epigramas:

Di, Cáridas, ¿cómo es allá abajo? —Del todo oscuro. —¿Y el camino de vuelta?
—¡Mentira! —Y Plutón ¿cómo es? —¡Fábula!— ¡Estamos perdidos! [2]

Epica

El antagonista de Calímaco, Apolonio de Rodas —llamado de Rodas porque, tras la ruptura con su maestro, pasó de Alejandría a Rodas—, había sido también durante algún tiempo jefe de la biblioteca y es igualmente un poeta erudito, aunque más romántico. Intentó hacer soportable para los tiempos modernos el tema tradicional de su epos sobre los argonautas convirtiendo aquella leyenda heroica en historia amorosa sentimental (Jasón y Medea) y en un libro de aventuras y viajes, introduciendo extensos excursos geográficos. Muy notable —y muy característico de los nuevos tiempos—, es el tratamiento de los dioses. Por de pronto, utiliza todo el aparato divino muy parcamente, si se lo compara con Homero. Y, cuando lo hace, el lector percibe que Apolonio no cree en los dioses y en los héroes, sino que su introducción es para él un medio artístico tradicional para llevar adelante la narración. Apenas queda nada de la grandeza y de la altura de los dioses homéricos, indudables a pesar de todas sus humanas debilidades. En cambio, esas figuras divinas de Apolonio presentan, sin ninguna duda, cuando se escucha sus palabras y se examina de cerca sus actos, cierto es-

1. Calím. frag. 442; cfr. Himn. 5, 56.
2. Calím. Himn. 2, 1 ss.; Epígr. 13, 3 s.

píritu pequeño-burgués. Así, por ejemplo, cuando Hera visita a Afrodita para pedirle la colaboración de su hijo con objeto de despertar en Medea el amor a Jasón, la encuentra ocupada en su tocado; Eros es un chiquillo mal educado que desobedece a la madre. Esta encuentra al travieso muchacho en el jardín de Zeus, donde acaba de terminar victoriosamente una partida de tabas con Ganimedes. Ganimedes lo ha perdido todo, y la madre del vencedor sospecha que no habrá sido por procedimientos muy honestos. Apenas puede coger Eros con las dos manos los astrágalos que ha ganado, y los lleva apretados al pecho, exactamente igual que lo muestra una estatua helenística, inspirada seguramente, como el mismo texto de Apolonio que comentamos (III, 119 s.), por alguna escena de la vida cotidiana.[1] La madre tiene que prometer a Eros una pelota maravillosa para que éste se avenga a obedecer. Es evidente que el poeta contempla ya a Eros en su forma helenística, como muchachito, y la figura del dios se multiplica incluso en una pluralidad de "Erotes" (III, 937), como los amorcillos de las pinturas murales pompeyanas, los *putti* que pasarán al arte renacentista. El dios Eros es un mero ornamento en Apolonio, como se comprueba por el hecho de que Eros mismo y su flechazo al corazón de Medea son totalmente superfluos, pues el despertar del amor de Medea por Jasón se describe con excelente psicología natural (III, 287 ss.). El mismo carácter burgués-helenístico tiene la conversación entre Hera y Tetis, en el que aquélla intenta ganarse a ésta para el plan de una futura boda de Medea con Aquiles en las islas de los bienaventurados (IV, 782). Por último, la pareja real del legendario país de los feacios, Alcinoo y Areté, tiene que soportar su traducción a lo realista y cotidiano, urbano y en este sentido "burgués" de la civilización helenística: en el lecho, la reina consigue el acuerdo del rey para su astuto plan contra la exigencia de los de Cólquida, que quieren la entrega de Medea (IV, 1068 s.). La erudición del poeta brilla en los excursos geográficos incluidos en el regreso de los Argonautas (IV, 256 ss., 640 ss.) y que contienen una oscura noticia de los países del Norte — esto es, de Centroeuropa — con sus bosques, sus lagos y sus grandes ríos.

La comedia ática nueva

La comedia nueva, cuyo representante de más brillo fue, para la Antigüedad, Menandro de Atenas, es el más fiel espejo del pensamiento y del sentimiento religiosos del griego medio de la era helenística. Los comienzos de la comedia nueva se encuentran ya en el siglo IV. Junto a Menandro hay que nombrar a Filemón de Siracusa, Dífilo de Sinope y numerosos astros de segunda y tercera magnitud. De Menandro sabemos que fue discípulo de Teofrasto y amigo de Demetrio de Fálero, miembro también de la escuela peripatética, pero

1. A. Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums, I, p. 141 s., reproducción 154 (estatua del Museo de Berlín).

que tuvo además relaciones personales con Epicuro, que era aproximadamente de su misma edad. Es posible que en los versos siguientes haya que ver una confesión de la concepción contemplativa y resignada de la vida propia de Epicuro:

Considero más feliz
a aquel que, libre de dolores, ha contemplado el alto Todo:
el Sol, las estrellas, el agua, las nubes, el fuego,
y vuelve luego allí de donde viene.
Aunque vivas cien años verás siempre
lo mismo ante ti, y si son pocos tus años de vida,
nunca verás nada más alto que ahora. [1]

En otros lugares parece rastrearse una influencia del libro de Demetrio de Fálero acerca "De la felicidad", y especialmente de la tesis epicúrea de que los dioses no se ocupan de los hombres. [2] Por lo demás, aquí nos interesa poco distinguir entre lo que es convicción propia del poeta y lo que pone en boca de sus personajes como opiniones de éstos. En la comedia nueva las diversas personalidades de los poetas cómicos se diferencian aún menos que en la comedia ática antigua, y más visiblemente que en ésta domina una actitud vital unitaria sobre la sociedad entera, cuyas figuras típicas, sin duda diversas en sus caracteres, se nos presentan siempre como en un cuadro único, de tal modo que tenemos que concebir todo este género, con su descripción de la vida cotidiana y del hombre cotidiano, como una verdadera unidad.

Si buscamos manifestaciones explícitas acerca del ser de los *dioses* y de su gobierno del mundo, los testimonios de fe en su poder, en su providencia, su justicia y su amor a los hombres [3] son la excepción. Mucho más frecuente es lo contrario. En "Epitrépontes" de Menandro, el esclavo Onésimo explica a Esmicrines que los dioses no tienen tanto tiempo como para poder distribuir diariamente el bien y el mal entre los hombres. Aun admitiendo que no haya en el mundo más que mil ciudades de 30.000 habitantes cada una, ¿cómo podrían los dioses mandar a cada hombre la felicidad o la desgracia? Ya los antiguos percibieron en esos versos el eco de la doctrina epicúrea. [4] También es discutible la justicia de Zeus: necesita demasiado tiempo para consultar los libros en los que están escritas las buenas y las malas acciones de los hombres. Y los dioses

1. Menandr. frag. 481.
2. Demetr. de Faler. apud Polib. XXIX 6 s.; Demetr. Poliorc. apud Plut. Dem. 25; Trag. gr. frag. adesp. 506 (Nanck 2, p. 938); Menandr. frag. 483; para más detalles, cfr., infra (pp. 000 ss.).
3. Men. frag. 173, 379, 818; Adesp. 352, 1.266.
4. Men. frag. 174 (Kock) — v. 540 ss. (Körte).

no se curan en absoluto de pequeñeces.[5] Lo más sencillo es venerar a los dioses según es costumbre, pero sin preocuparse de cuál es su esencia, ni siquiera de si existen o no. De todos modos, es aconsejable no rebelarse contra los dioses y someterse a lo inevitable.[6] Como se ve, la fe en los antiguos dioses no tiene ya ninguna vitalidad; no pasa de ser una fe habitual o muerta, que se aferra a la exterioridad del culto, pero está corroída por la duda hasta la espina dorsal. En realidad, las gentes están convencidas de que el mundo está gobernado por el acaso, *Tique*, la cual se contrapone conscientemente a la Providencia divina:

Tique lo dirige todo; y ella es la única
a la que debería llamarse espíritu, providencia y divinidad,
si no se quiere jugar con nombres vacíos.

Pero Tique es una fuerza "ciega y terrible". Vuelve a tomarse todo lo que da: riqueza mujer, hijos. Si la naturaleza crea algo sublime, Tique lo echa por tierra a continuación. Por eso no queda más remedio que "soportar virilmente la ceguera de Tique".[7] A veces se escribe en vez de Tique "Automaton", esto es, lo que ocurre por sí mismo, cosa de idéntica significación en el fondo; pero con el cambio de denominación se tiende a eliminar totalmente el último rasgo de personificación de lo divino:

No tenemos una diosa Tique. No,
no hay ninguna diosa, sino lo que ocurre por sí mismo,
lo que pasa a cada cual: a eso se da el nombre de Tique.[8]

Para valorar esos versos hay que recordar que Tique disponía de altares y culto en muchas ciudades. Hemos conservado la imagen de la Tique de Antioquía por Eutiquides, un discípulo de Lisipo: lleva en la cabeza como corona una muralla, y un haz de espigas en la mano; es la diosa de la ciudad, que otorga la riqueza.[9] Y del mismo modo que Tique se escinde en diosa local de diversas ciudades, así también surge la idea de una tyché personal de los individuos:

Lo sé muy bien: Tique no es un ser,
ni existe antes que nosotros. Con nuestro cuerpo

5. Adesp. frag. 545. Sobre la idea del registro de los pecados cfr. Eurípides, Medea, frag. 506 (y mi Eurípides, p. 452, 12). Adesp. frag. 1.223.
6. Filem. frag. 118; Men. frag. 187.
7. Men. frag. 483, 417 b, 598, 356, 812.
8. Filem. frag. 137.
9. Baumgarten-Poland-Wagner, Die hellenistisch-römische Kultur, 1913, p. 80, reproducción 45.

cuando nosotros nacemos, ella también
nace con nuestro cuerpo.
Nadie puede tener la Tique de otro. [10]

Esta tique personal e innata no puede ya distinguirse del demonio o espíritu o ángel personal que dirige al hombre, como "mistagogo", a través de la vida, y que coincide con el carácter, que es "dios" en nosotros, como ya dijo Heráclito, y del que en última instancia depende nuestro destino. [11] La misma concepción se presenta, aunque con tonos algo más intelectualistas, cuando se declara que la razón *(noús)* es la divinidad del hombre recto, al modo como Eurípides decía que el mejor adivino y consejero es la razón. [12] Si bien es posible que en este contexto esté obrando una influencia de la filosofía de Anaxágoras, fuera de duda está la de Diógenes de Apolonia en el prólogo de Filemón a su comedia "Los filósofos", en el que se presenta el aire y se da a conocer con las siguientes palabras:

Aquel a quien nadie esconde su obrar,
ni lo que ha hecho, ni lo que quiere hacer,
ni dios ni hombre tampoco: yo soy, el Aire,
al que muy bien podéis llamar Zeus.
Pues yo —y ésta es la cualidad de dios—
estoy en todas partes: en Patras, en Atenas
en Sicilia, en todas las ciudades,
en toda casa y en vosotros todos. En ningún sitio
hay un lugar en el que no esté el aire.
Y quien es tan omnipresente, es,
necesariamente, omnisciente también. [13]

Así se sitúa lo divino parcialmente en el interior del hombre, en su espíritu o en su carácter; el verdadero dominador del mundo es el acaso. Y si, siguiendo a Diógenes, se le identifica con un elemento natural —pero dotado de razón—, el aire, con lo que aún podría arbitrarse sin contradicción una teoría de la providencia, es posible sin embargo, dado el carácter de esta comedia filosófica en la que, como sabemos, se hizo burla de la doctrina estoica, [14] que hasta este intento de salvar a la divinidad no fuera más que pretexto de burlas. La muchedumbre, empero, no se preocupa en absoluto de la religión, sino que sigue cumpliendo consuetudinariamente con el rito tradicional.

Es poco frecuente que la comedia tome en consideración el culto. No obs-

10. Filem. frag. 10; cfr. frag. 191.
11. Men. frag. 550; Epitrep. 552 ss. (Körte); cfr. Heracl. frag. 119.
12. Men. frag. 11 (cf. frag. 70), frag. 225(cfr. frag. 85); cfr. Eurip., Hel. 757.
13. Filem. frag. 91; cfr. Diog. de Ap. frag. 2-5 (Diels).
14. Filem. frag. 85 apud Diog. L. VII, 27; cfr. Clem. de Al. Strom., II, 20, 121.

tante, se encuentran algunas agrias observaciones acerca del *sacrificio* y de las *ofrendas*. Se nos dice que la gente aplica una mínima parte de sus bienes para los sacrificios, mientras que para otras cosas, festines orgiásticos por ejemplo, se gasta demasiada riqueza. ¿Cómo puede entonces esperarse que los dioses concedan muchos bienes a cambio de tan mediocres ofrendas? También se alude a la costumbre ya generalizada de no entregar para los sacrificios más que huesos mondos, y en el mejor de los casos algo de las entrañas, cosas que ni perros hambrientos comerían; y encima creen que los dioses se alegrarán mucho de esas ofrendas y las aceptarán como valiosos regalos.[15] Los textos ponen en tela de juicio el sentido y el valor del sacrificio.

Llama en cambio la atención que la *mántica*, tan satirizada por Aristófanes, resulte en la comedia nueva preservada de todo ataque; el hecho no puede explicarse por la hipótesis inverosímil de que los poetas fueran ahora más crédulos respecto de los oráculos y profecías; la razón real debe ser que los oráculos y cresmólogos no desempeñaban ya el gran papel antiguo, por lo menos en la vida pública. En todo caso, el proceso sobre el cual más tarde Plutarco escribió un escrito muy preocupado acerca de "El agotamiento de la mánitca" debió empezar ya en el período helenístico. Plutarco se lamenta de que "unos oráculos han dejado de tener voz, y los otros han sido abandonados". La razón del hecho puede ser en parte la disminución de la población griega, como se insinúa en el diálogo mismo; pero si incluso un oráculo tan célebre como el de Zeus Amón "ahora parece estar secándose", la causa no puede verse más que en la falta de clientes, y ésta a su vez tiene que deberse a un retroceso de la fe en la mántica. También en Delfos terminaron las actividades proféticas tras el saqueo del santuario por Sila en el siglo I antes de Jesucristo.[16]

Con claridad aún mayor prueba la comedia que la *idea del más allá* ha palidecido considerablemente, y que la fe en la inmortalidad ha desaparecido completamente, salvo, acaso, entre los fieles de los misterios. La muerte es una necesidad natural. Los muertos no tienen conciencia: un muerto es "una nada".[21] Por eso pierde todo sentido el culto de los muertos. ¿Qué objeto puede tener llevar ofrendas a los muertos, si éstos no pueden hacer ningún uso de ellas? ¿O decorar con coronas las losas sepulcrales, celebrar costosos banquetes fúnebres y derramar en las fosas ofrendas inhumatorias?[18] También la doctrina de la metempsícosis, junto con toda la doctrina platónica de la elección de nueva vida, tal como se expone al final de la Politeia, se convierte en tema de burla de la comedia. Las inscripciones sepulcrales de la época[19] prueban que la tesis

15. Men. frag. 319; Adesp. frag. 1205; cfr. el mito etiológico de Prometeo y el sacrificio de Mekone, apud Gesiod. Theog. 539 ss.

16. Plut. de def. or. 5, 411 E; 8, 413 F; 414 A; 48, 436 EF; 51, 438 D; de Pyth. or. 5, 394 C ss.; 17, 402 BC; 26, 407 D; Juv. 6, 555.

17. Filem. frag. 129, 130; Adesp. frag. 1.207.

18. Men. frag. 705, 706; Adesp. frag. 128.

19. Men. frag. 223; cfr. Platón, Politeia, X, 617 D ss.; G. Kaibel, Epígr. Gr. 1.117, 362; Cgr. III, p. 28.

fundamental de la comedia —que todo termina con la muerte— procede de la universal convicción de los hombres de este período. En todo caso, el griego no ha concedido nunca a sus ideas acerca del más allá —ideas siempre vacilantes y discutidas— una influencia seria en la conducta humana en este mundo. El griego era lo suficientemente fuerte humana y moralmente como para tener su moral y discurrir por la vida sin necesidad de esas muletas, gozando de sus alegrías y soportando con entereza sus sufrimientos y la muerte misma.

Cierto que tampoco cae nunca el griego en la tentación de sobrestimar el valor de la vida. Precisamente el hombre medio, orientado a la alegría y el disfrute de la vida, tiene que verse decepcionado en sus esperanzas demasiado ambiciosas, y terminar resueltamente en el pesimismo. Así lo confirma la comedia. Menandro explica del modo siguiente el sentido originario de la sentencia délfica "¡Conócete a ti mismo!":

Si quieres saber quién eres tú mismo,
mira las tumbas en los bordes del camino.
Hay huesos en ellas, ligero polvo: los restos
de reyes, de príncipes y sabios;
de gentes orgullosas de su dinero y de su cuna,
de su gloria y de la hermosura de su cuerpo.
Nada de eso ha resistido al poder del tiempo.
Todos los hombres van al Hades.
Mira y descubre quién eres.[20]

Ser hombre, leemos en otro lugar, es ya motivo suficiente para ser desgraciado. El hombre es "un ser tres veces desgraciado y condenado al esfuerzo por la naturaleza; y la vida está llena de preocupaciones". "La vida y el dolor son parientes". Por cada bien de la vida no hay que contar con dos, como decía Píndaro, sino con tres, enseña Dífilo.[21] También la idea cínica de que el destino del hombre es peor que el de las bestias se presenta frecuentemente. Ya la alimentación, dice Filemón, la da la naturaleza gratuitamente al animal, y con toda abundancia, mientras que el hombre tiene que carecer de ella y tiene que pagarla con su esfuerzo. Además, la vida es difícil porque los hombres tienen caracteres individuales, mientras que los animales tienen un carácter específico. Para los animales, la ley vital está dada con su naturaleza, razón por la cual no les procura males. El hombre, en cambio, es esclavo de opiniones, tradiciones, leyes y preocupaciones por su familia, de tal modo que su vida no vale la pena de ser vivida. Además tiene en su naturaleza la inclinación al mal; si no fuera por ella no harían falta las leyes. Lo único que lo diferencia positiva-

20. Men. frag. 538; análogamente Filem. frag. 116.
21. Men., frags. 811. 452. 281; cfr. frags. 407. 549; Filem, frags. 28. 133. 158. 116, 117, 107; Dífil. frag. 107; cfr. frag. 4, 45, 88, 116; Posidip., frag 30.

mente de los animales es su posición erecta. Menandro coincide con su compañero al poner en boca de un personaje la idea de que si hubiera realmente metempsícosis y pudiera volver a elegir la forma de existencia de su alma, preferiría a la del hombre, la de cualquier animal; pues un caballo fogoso, un buen perro, un gallo noble se prefieren a ejemplares minusvalentes de su propia especie, mientras que el hombre recto y decente tiene que pasar detrás de los aduladores, los sicofantes y los sinvergüenzas.[22] En vista de todos los dolores, las preocupaciones, las miserias, las enfermedades que trae consigo la vida, la muerte, que permite descansar a los desgraciados, es un médico y salvador, y Menandro resume toda esa concepción pesimista de la vida en el verso célebre:

Joven muere aquel a quien ama un dios.[23]

Ilustraciones de esas manifestaciones de los poetas helenísticos parecen los vasos de plata de Boscoreale, cerca del Vesubio, que representan como esqueletos, como en una antigua danza de los muertos, a los poetas y a los filósofos —Arquíloco, Sófocles, Eurípides, Mosquión, Menandro, Zenón y Epicuro, el cínico Mónimos y el peripatético Demetrio de Falero—, explicando el cuadro con inscripciones como las siguientes: "esto es el hombre"; "venera la basura como está mandado"; "la vida es una comedia"; "vive y alégrate". Y se recuerda la vieja costumbre de origen egipcio, aún viva a principios de nuestra era y entre los mismos romanos, por la que durante los festines se pasaba en una cajita un esqueleto artificial y de tamaño reducido con la inscripción, invitación a los huéspedes: "Míralo, bebe y alégrate; porque a tu muerte serás también así".[24]

Pero la comedia no nos presenta sólo ese tipo de hombre de placeres. En ella aparecen también otros personajes que ven en la razón *(lógos)* la característica propiedad del hombre y la eligen como norte de su vida. Las siguientes palabras respiran un auténtico *intelectualismo* griego:

Nada en la naturaleza humana es más importante
que el entendimiento para la ordenación de nuestra vida.
El que sabe pensar rectamente domina la situación,
ya sea un estratega, un estadista o un orador,
es señor de todo el entendimiento superior.

Análogo sentido tienen los versos siguientes:

22. Filem. frags. 88. 89. 93. 2. 3; Men. frag. 223 (cfr. pp. 54, 209).
23. Dif. frag. 28; Posidip. frag. 18; Men. frag. 125.
24. Vasos de Boscoreale apud Baumgarten-Poland-Wagner, Die hellenistische Kultur, 1913, p. 571, reproducciones 409 y s.; Heród. II, 78; Plut. Is et Os. 17, 357 F —Petron. 34; Ps.— Virg. Copa 35 ss.; cfr. también 1.ª Corintios 15, 32.

Para todos los hombres es el mayor de los bienes
la inteligencia, cuando aspira a lo mejor.

Para el "sabio", esto es, para el instruido y cultivado, todas las tareas son fáciles.[25] Y también en ingratas circunstancias de la vida, cuando el sufrimiento lo acosa, halla su consuelo no en las lágrimas que le brotan involuntariamente como el fruto del árbol,[26] sino que:

el médico del dolor es la palabra razonable.
Esta es la única que sabe encantar al alma.
Por eso los más sabios de los antiguos
la llamaron la mejor medicina.[27]

A propósito de esos antiguos puede pensarse en Gorgias y su doctrina del hechizo del discurso, y en Antifonte y su arte de la despreocupación, por cuya vía discurren los modernos con sus "Consolaciones", presididos por Crantor con su escrito acerca "Del dolor". Acertadamente caracteriza Menandro la sociedad helenística con ese su rasgo intelectualista:

El conocimiento es propio del pueblo de los griegos,
y todo lo que hacen lo hacen con entendimiento.[28]

Frente al papel rector que aquí se atribuye en todo punto al espíritu, al entendimiento, a la reflexión, no significa mucho la burla ocasional contra los filósofos, a la que no escapa ninguna escuela.[29] Es además una burla mucho más suave e inofensiva que el odio fanático con el que la comedia ática perseguía a filósofos y sofistas, incluyendo a Sócrates.

No se esperará de la comedia ningún profundo *pensamiento ético,* ni menos principios basados en un sistema determinado. En cambio, "nada humano le es ajeno",[30] y así nos permite contemplar el estado de alma de los más diversos hombres en las situaciones más diversas. En este punto se comprueba que la filosofía no ha desarrollado en vano sus ideas éticas, que éstas han arraigado también en los legos y que ahora, gracias a la cultura de los poetas, la comedia las difunde por círculos aún más amplios. Aquí tenemos por de pronto la idea fundamental de la falibilidad del hombre como tal:

Soy un hombre y he errado; no puede asombrar.[31]

25. Men. frag. 247-248. 427; Adesp. frag. 541.
26. Filem. frag. 73.
27. Men. frag. 559; cfr. frag. 591.
28. Men. frag. 617.
29. Cfr. supra, pp. 233 s.
30. Terencio, Heautón timoroumenos I, 1, 25.
31. Men. frag. 499.

Y en un monólogo del personaje Carisio en el fragmento de Epitrépontes, bastante bien conservado (487 ss.) el joven esposo que tan justo se creía descubre su propia culpa, lo que le lleva al arrepentimiento y a la decisión de perdonar también a su mujer. En el fondo de esta profundización en la propia alma se encuentran la conciencia moral y la vergüenza ante los demás, y especialmente ante sí mismo: se trata de ideas que hemos visto expresadas por vez primera por Eurípides y Demócrito.[32] Con esta *profundización de la conciencia moral* se produce paralelamente una interiorización del concepto de justicia o, más precisamente, del de rectitud: la conciencia de que en el juicio moral sobre un hombre no cuentan sólo su modo de acción, externo y manifiesto, sino también su disposición interior, y su manera de superar las tentaciones de ser injusto o caprichoso:

Justo no es aquel que no hace injusticia,
sino sólo aquel que, pudiendo, no la hace.[33]

Lo que importa es la disposición interna del hombre; todo mal tiene su fuente en el alma mala. La envidia y la codicia son dos defectos capitales del hombre. Todo el mundo debería aceptar por lo menos el principio de no cometer conscientemente ninguna injusticia.[34] Las virtudes más celebradas son en cambio la justicia, la veracidad y el dominio de sí mismo que sabe soportar un insulto sin responder a él; en la serie se incluye también el respeto a los padres.[35] También oímos, con un tono cínico, el elogio de la pobreza y de la vida sencilla, contrapuestas a la riqueza que lleva a la subreabundancia y a los muchos vicios.[36] La relación del individuo con los demás hombres se concibe más amistosa y menos egoísticamente. Es de suma importancia el concepto de "filantropía" o amor a los hombres, que va imponiéndose progresivamente en la doctrina moral y se atribuye a veces incluso a los dioses, puesto que se exige de los hombres. Toda esta actitud positiva surge en el hombre luego que ha superado su contraria, la injusticia.[37] Los fundamentos de la actitud son los sentimientos simpatéticos:

Por tu sufrimiento aprende a sufrir con otros.
Entonces tendrás en tu pena la simpatía de los demás.

Ahora que la comunidad política ha perdido su fuerza, se robustece como compensación el lazo interindividual, para satisfacer de algún modo la efectiva

32. Men. frag. 586; Filem. frag. 229 (=Díf. frag. 92); cfr. Eur. Hip. 317, 426 ss.; Or. 395 ss.; Demócr. frag. 84, 244, 264, 297.
33. Filem. frag. 94; Men. frag. 541; cfr. Plat. Gorg. 526 A.
34. Men. frag. 540, 557, 284, 568, 775.
35. Filem. frags. 57. 72. 23. 184-5; Men. frags. 715. 716. 805; Díf. frag. 93.
36. Filem. frag. 92.
37. Men. frag. 463; Adesp. frag. 352.

necesidad del hombre de no estar solo, sino en convivencia con sus iguales. Por eso queda limitado el egoísmo:

Vivir no es vivir sólo consigo.

La familia es el seno natural de este descubrimiento, y ofrece además el campo más inmediato para su aplicación: "Hermosos entre hermanos el amor y armonía". Este sentimiento de coparticipación se amplía luego a los hombres de ánimo análogo:

Ningún hombre me es extraño que sea recto.[38]
Y así se llega a la idea de lo humano ideal, al humanismo:
¡Qué cosa hermosa es el hombre cuando es hombre!

Esta actitud humanística no pregunta por propiedad ni diferencias sociales entre el libre y el esclavo. Un hombre noble es adorno de su ciudad natal, y no a la inversa. Hacer el bien al necesitado se convierte en deber evidente, y la donación cobra todo su valor por el ánimo del donante, y lo perdería todo si se hiciera sentir al pobre desprecio por su pobreza.[39] De esta ideología se desprende una actitud nueva respecto del esclavo. También el esclavo, además de ser físicamente un hombre, puede poseer la virtud de humanidad. La frase de Alcidamas según la cual "la naturaleza no ha hecho esclavo a ningún hombre; Dios ha dejado libres a todos", resuena ahora en la comedia nueva, y de ello resulta consiguientemente la exigencia de un trato amistoso a los servidores incluso cuando cometen faltas.[40]

Cuanto más va subiendo el valor de la personalidad individual, tanto más se relaja toda comunidad basada en circunstancias externas y casuales. Mientras que en otro tiempo se consideró como antiestatal y casi peligrosa para la comunidad la conducta de no intervención en la vida política, la "apragmosine", esta misma conducta recibe ahora elogios como un ejemplo de vida agradable.[41] La proclama epicúrea — "¡Vive en lo oculto!" — produce evidentemente una *tendencia al quietismo* y a lo idílico. Así, por ejemplo, en una comedia de Filemón un hombre del campo dice que ha resuelto la cuestión del bien supremo mejor que todos los filósofos. He encontrado la respuesta en el trabajo del campo, bajo la protección de Deméter, "la diosa amiga de los hombres", en la *paz* que le posibilita una vida satisfecha y complacida La evasión hacia la naturaleza y la *vida rural,* que ya hemos observado varias veces, es la reacción natural contra el carácter exclusivamente urbano de la cultura he-

38. Filem. frag. 230; Men. frags. 507. 809. 602.
39. Men. frag. 761; Filem. frags. 180. 168. 176.
40. Filem. frag. 22, 95; Men. frag. 110.
41. Apolod. frag. 1 (III 281 Kock); cfr. Tuc. II, 63, 3.

lenística. Esta cultura no es en realidad, para esa reacción, sino engañosa apariencia. No el lujo y la competencia de los hombres de la gran ciudad, entre los que tanto abundan los malos caracteres, sino la soledad y el trabajo de los campos ofrecen una ganancia suficiente y merecida por el trabajo. La tierra devuelve lo que se le confía y asegura así al campesino una vida modesta, pero satisfecha.[42] Este estado de ánimo, llevado hasta un resuelto *pacifismo* en interés de una vida tranquila y rica en satisfacciones, se encuentra en Apolodoro de Caristo:

Vosotros, todos, hombres, ¿por qué renunciáis
a una vida complacida y os dedicáis
a dañaros los unos a los otros
con la guerra?

Para Tique, que gobierna el mundo —sigue diciendo el poeta—, una vida alegre y satisfecha de los hombres sería espectáculo más agradable que las sangrientas batallas. Con esta recusación de la guerra coincide el desprecio de la soldadesca y del estado militar en general; la comedia no ve en el soldado más que una bestia de matadero, sacrificada en el momento oportuno.[43] Esta actitud, obviamente, no era posible sino en una sociedad en la que el ejército de los ciudadanos que luchan por su patria había sido tiempo atrás sustituido por los ejércitos de mercenarios.

El *estilo mental del hombre helenístico* tal como se nos presenta en la poesía contemporánea, y especialmente en la comedia, es una resignada aceptación de la vida y de sus sufrimientos soportados pasivamente; un epicureísmo intelectualmente rebajado que intenta simplemente conseguir la mayor cantidad de alegría y placer posible en la breve existencia. La religión es ya cosa de pura costumbre rutinaria. Tique, el azar o la fortuna, gobierna el mundo. Ha desaparecido la fe viva en los dioses, en el bien como en el mal. Con la muerte termina todo. Ha desaparecido también totalmente la concepción trágico-heroica de la vida. No hay héroes. El intento de dar nueva vida a dioses y héroes en el epos es un rotundo fracaso: héroes y dioses se deslizan imperceptiblemente hacia abajo, hasta la esfera de la cotidianeidad "burguesa", ciudadana. En lugar de lo grande y de lo heroico aparece lo romántico fantasioso. También la actitud ética del hombre helenístico resulta completamente desligada de la religión. Casi en ningún caso se reconocen mandamientos divinos como decisivos para la conducta humana.[48] Más bien nos encontramos ante una ética puramente

42. Filem. frags. 71. 105; Men. frags. 466. 96. 97.
43. Apolod. de Car. frag. 5 (III 281 Kock apud Aten. VII. 280 DE); Filem. frag. 155.
44. Cuando en un caso de fragmento cómico (Adesp. frag. 405 Kock) se lee que es mejor cargar con la burla de los hombres que con la cólera de los dioses, quedamos desorientados por el carácter excepcional de la afirmación, y no podemos decidir si se refiere al culto o a la descripción de algún tipo "beato" o si realmente es una consideración acerca de la conducta humana en general.

natural, basada en la comprensión del entendimiento humano. Esa ética reconoce la inclinación del hombre al mal, pero también su capacidad de hacer el bien. La conciencia enseña a cada cual a distinguir entre uno y otro. Lo decisivo para la valoración moral de una acción no es su ejecución externa, sino el ánimo del que procede. Es inequívoco el retroceso de la concepción puramente egocéntrica de la vida en beneficio de una vida moral nueva, basada en una relación interhumana alimentada por el amor a los hombres, por la "filantropía"; y el hombre objeto y sujeto de esta nueva relación no es ya precisamente el compatriota, el conciudadano, respecto del cual la exigencia de actitud favorable y amistosa era tradicional, sino el prójimo como tal, el hombre, y muy especialmente el necesitado. Ante esto puede decirse que ha surgido un nuevo sentimiento de la vida, con su sensibilidad correspondiente, que descubre cosas y situaciones morales antes desconocidas por la cultura pública y ética tradicional: la conciencia de la polis ha sido sustituida por una sensibilidad cosmopolita. Nos encontramos en la era del humanismo. La cruz de la medalla es, como podía preverse, un individualismo exacerbado que se desarrolla a costa de la anterior vida comunitaria. En relación con esto está la inclinación al quietismo, a la abstención y la pasividad, registrada teóricamente en la doctrina epicúrea, y prácticamente en la comedia; lo mismo puede decirse de la tendencia a la soledad, a la vida sencilla, primitiva y calma, contrapuesta al ajetreo y a la refinada abundancia de la gran ciudad; una tendencia a la paz y a la tranquilidad, con negación de la movida actividad política y bélica; la comprensión y el interés por estas últimas está desapareciendo. En todas estas situaciones anímicas se reconoce sin gran esfuerzo la influencia de las dos corrientes principales del pensamiento filosófico durante la edad helenística: el estoicismo y el epicureísmo.

En este estado anímico se encontraba el mundo griego en el momento de quedar políticamente inserto en el imperio romano. Pero aunque en el terreno político el heleno no pudiera ya alimentarse sino de la gloria de su pasado, sabía de todos modos que, por su educación y su cultura, era el conquistador espiritual del mundo, que su lengua se hablaba desde el Indo hasta el Ródano, y que su ideal del hombre y su educación, revestidos de toga romana, aún penetraban y llenaban todo lo comprendido entre las dilatadas fronteras del imperio.

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA, J.: *La obra de Menandro* (Helmantica, Salamanca, 1960, 103 y ss.)
CAHEN, E.: *Callimaque et son œuvre poétique.* París, 1929
FERNÁNDEZ-GALIANO, M.: *La Atenas de Menandro* (en el libro *Problemas del mundo helenístico*, Cuadernos de la Fund. Pastor. Madrid, 1961, pp. 51-58)
KÖRTE, A., HÄNDEL, P.: *Die hellenistische Dichtung.* Stuttgart, Kröner, 1960²
KÖRTE, A.: art. *Menandros* (en la Real-Encyclop. der class. Altertumsw., XV, 1931, col. 707 ss.)
MÉAUTIS, G.: *Le crépuscule d'Athènes et Ménandre.* Paris, Hachett, 1954
WEBSTER, T. B. L.: *Studies in Menander.* Manchester, Univ. Press 1950
ZIEGLER, K.: *Das hellenistiche Epos.* Leipzig, 1934

LA ERA IMPERIAL ROMANA

(Hasta el 200 de nuestra era)

Capítulo XX

CARACTERIZACIÓN GENERAL

El paso de la república a la monarquía, culminación en Roma de un siglo de revoluciones y guerras civiles, fue sin duda la continuación de la historia romana y hasta muy importante para el desarrollo de la literatura latina, especialmente de la poesía; desde el punto de vista de la modificación del estilo mental de la población romana, el cambio tiene consecuencias perceptibles de vez en cuando; pero para la hegemonía del espíritu griego, que se había extendido por Roma y toda la península desde hacía casi dos siglos, la convulsión política no supuso corte alguno. La vuelta al clasicismo, el neoclasicismo que tuvo lugar en los siglos I y II de nuestra era, afectó sólo a la forma lingüística, en forma de renovación del aticismo en el lugar de la lengua griega cosmopolita, la koiné; el espíritu de los escritores no sufrió grandes influencias por ello. En Augusto vieron los contemporáneos, una vez afirmado su gobierno por su hábil moderación política, el príncipe de la paz ansiado por un mundo cansado de luchas; Augusto puso efectivamente los fundamentos de una paz de doscientos años, por lo menos para Italia, pues las guerras no tuvieron ya lugar sino en la periferia del imperio. Augusto mismo mandó tributar honores divinos a su padre adoptivo, Julio César y, aunque a disgusto, permitió, por lo menos en las provincias, la veneración religiosa de su persona en relación con la del genio del pueblo romano; se hizo así costumbre la divinización de los emperadores romanos (con pocas excepciones) a su muerte y la tributación de un culto oficial; todo eso no es más que traducción de la realeza divina oriental y helenística al dominador del mundo romano, facilitada sin duda por la veneración de los antepasados de antiguo existente en Roma. Mucho más llamativo es el hecho de que Augusto considerara necesaria una *renovación religiosa,* la iniciara mediante la reconstrucción de templos en ruinas y la reinstauración de cultos totalmente muertos y abandonados, intentara controlar al mismo tiempo la evolución de las costumbres y encargara a los poetas de su tiempo que le sirvieran en esta empresa. Todo esto permite en efecto concluir que el ateísmo griego había penetrado ya pro-

fundamente en Italia y en Roma: es fácil percibir el esfuerzo que cuesta a los cortesanos poetas de Augusto fingir la fe leal en los dioses de sus antepasados, según les exige el monarca. Pues también para ellos la vieja religión era ya pura mitología. Esta reforma y renovación religiosa organizada desde arriba se debe a una causa que ya conocemos: a la convicción, compartida y formulada por hombres como Polibio, de que la religión es la más firme columna del poder del soberano; el principio se hacía ahora de urgentísima aplicación, puesto que se trataba de imponer al pueblo, del modo más suave posible, una forma de gobierno nueva y contrapuesta a su vieja república. Por otro lado, la renovación religiosa augústea, cuyo símbolo más visible es el gran epos virgiliano acerca del "*piadoso*" Eneas, se movía con objetivos claramente patrióticos, romano-nacionales, sin aplicarse al terreno griego ni afectar al espíritu de Grecia. De lo único que se trataba era de conseguir que la nación dominadora quedara fuerte para ejercer su dominio, cumplir con su tarea de "tratar suavemente a los que se someten y aplastar a los que se resisten". Las tareas verdaderamente culturales, el logro de la verdad y de la belleza, la ciencia y el arte, se dejaron sin envidia alguna en manos de los griegos. [1] Aquella restauración religiosa no tuvo éxito porque no podía tenerlo, pues sus propios organizadores carecían del espíritu de la antigua fe. Ni el romanticismo de un Adriano bastaba para dar vida a lo que estaba muerto. La vida religiosa del pueblo sorbió más bien nuevas fuerzas de las religiones de los misterios procedentes del Oriente, en especial de las de Cibeles y Atis, Mitra y Sabacio, Serapis e Isis, religiones que aseguraban a sus fieles una vida bienaventurada en el más allá; por otra parte, esas religiones salían al encuentro de una necesidad que el estado romano era incapaz de satisfacer: procuraban un equilibrio social en sus comunidades, pues los grados de iniciación y jerarquía concedidos a sus fieles eran totalmente independientes de su situación social, de su condición de pobres o ricos, libres o esclavos, nobles o plebeyos. Esta inyección de sangre oriental fue lo que verdaderamente refrescó y prolongó la vida del viejo politeísmo.

La *filosofía y la ciencia,* empero, siguieron imperturbablemente su camino por la antigua ruta. Aún las vemos fuertes y florecientes a fines del siglo II. La época, ciertamente, no aporta ya nuevas ideas ni nuevos descubrimientos científicos de importancia. Su tarea consiste más bien en conservar y divulgar lo conseguido; en las ciencias particulares, los especialistas se dedican a la organización de los conocimientos logrados por sus antecesores y a comunicarlos a un amplio público mediante resúmenes y estudios de detalle o antologías. Hacia el año 200, coincidiendo con graves desgracias que afectan a todo el imperio, comienza el final del viejo pensamiento científico-filosófico, sobre el cual extiende sus alas el misticismo.

1. Virg. Eneida, VI, 847 ss.

BIBLIOGRAFÍA

Véase la del capítulo siguiente

Capítulo XXI

LA FILOSOFÍA

En los primeros siglos de la era cristiana, la filosofía, que entre los griegos no había sido nunca mero asunto de eruditos, estaba ya tan difundida que en la clase alta y cultivada era muy a menudo un *sustitutivo de la religión.* Numerosos filósofos vivían en las cortes de los reyes helenísticos y la filosofía popularizada llegó a través de las "*diatribas*" hasta los últimos rincones y las ciudades medias y pequeñas. Como prueban las *epístolas* de Epicuro, había en muchísimas ciudades comunidades epicúreas que, naturalmente, sobrevivieron al maestro. La emperatriz Plotina, esposa de Trajano, estaba en trato epistolar con epicúreos, y en una pequeña ciudad de la Licia, Enoanda, una gran inscripción da testimonio de la difusión de la doctrina epicúrea. Aún más general era la del estoicismo, que imperó, por ejemplo, mucho tiempo en Tarso; y el cinismo recorrió el mundo en boca de sus predicadores nómadas. Los propios filósofos recomendaban la ocupación filosófica de los legos, escribiendo géneros literarios como los llamados ""*Protreptikoí*" (Exhortaciones), o sea, recomendaciones e introducciones al filosofar; también facilitaron su estudio con la redacción de epítomes de las doctrinas principales de cada escuela en libros cuyo título clásico es el de "*Enquiridion*" (Manual); por último, realizaron también una especie de cura de almas, presentando sus "*Consolaciones*" a las personas afectadas por lutos y desgracias. Los discursos de Dión de Prusa nos ofrecen la estampa más gráfica de esa actividad filosófica dirigida a la masa. La filosofía griega había penetrado en Roma y en Italia ya a mediados del siglo II antes de Jesucristo, y desde el siglo I se presentó a los romanos en su propia lengua: Lucrecio se había convertido en heraldo del epicureísmo con un poema didáctico, "De la naturaleza de las cosas", poema en el que alienta un verdadero entusiasmo; Cicerón, que se consideraba dentro de la Academia nueva, pero era en realidad un ecléctico que por eso mismo nos ofrece materia para rellenar los huecos de muchos escritos perdidos, se ocupó de la totalidad de los problemas

1. 40-120 de nuestra era.

filosóficos —y no en último término de los religiosos y éticos— en un estilo fluido fácilmente accesible también al lego; y SÉNECA proclamó con su brillante arte expositivo, que gusta mucho de la forma epistolar, las doctrinas de la stoa en formulaciones inteligentes y muy atractivas.

Esta irrupción de la filosofía griega en el conservador mundo romano tuvo consecuencias importantísimas. La filosofía sometió la civilización romana al espíritu griego, al pensamiento griego y a su *duda*. Cicerón cuenta que a partir de entonces ningún arúspice podía mirar a otro colega sin echarse a reír, y según el testimonio de Juvenal, ya en su tiempo las tradiciones acerca del infierno se consideraban cuentos de viejas que ni siquiera los niños creían. Pero también en tierra griega pasaba Plutarco lo suyo para explicar cómo debe distinguirse en la lectura de los poetas lo verdadero y dicho seriamente de los mitos basados en la fantasía, "pues seguramente sería insensato reconocer al poeta un saber acerca de aquello sobre lo cual vemos vacilar a los filósofos".[2]

La *stoa* ocupa indiscutiblemente en esta época la posición predominante entre las diversas escuelas filosóficas. A través de Panecio y Posidonio, que abandonaron la doctrina del apartamiento de la política y dirigieron su interés al estado, la stoa había conservado su poderoso impulso y se había modificado al mismo tiempo en un sentido grato a la sensibilidad romana; pues la doctrina estoica de la unidad y la copertenencia de la humanidad entera parecía realizada en el imperio romano —la doctrina, en resolución, resultaba apología del mismo.

Con Posidonio, la ciencia había celebrado también su ingreso en el "Pórtico" (en la escuela estoica), y el estoicismo tenía en su doctrina de la Providencia un elemento religioso que, reforzado por la interpretación alegórica del mito, facilitaba la alianza con la piedad tradicional y con el culto estatal. Por último, su enérgico modo de subrayar el valor de la personalidad fuerte, autárquica, segura de sí misma, independientemente de la ascendencia y del medio, resultaba también grato al viril carácter romano y recordaba el comportamiento de varios héroes de la historia romana. Pero precisamente este último rasgo de la doctrina estoica —el principio de la absoluta libertad interior del sabio— llevaba el germen de una evolución totalmente contraria a los elementos apologéticos de la escuela: el germen de una enérgica oposición cuando la situación política resultaba insoportable. La ideología republicana de muchos romanos recibió así de ese espíritu estoico un refuerzo que los capacitó para ofrecer resistencia a los emperadores, hacerse desterrar del país y, si no había otra solución, seguir hasta el final la doctrina estoica dándose la muerte, ejemplo luminoso de lo cual era el suicidio de Catón el Joven tras la victoria de César en Tapso (46 a. J. C.).[3] Así ocurrió que la pertenencia a la escuela estoica, a la que se adhirieron también Persio y Lucano, hiciera suspecto de ideas antimonárquicas incluso ante emperadores moderados y prudentes como el propio Vespasiano.

2. Cic. de nat., deor. I, 26; 71; de div. II, 24, 51; Juv. 2, 149 ss.; Plut. de aud. poet. 2, 17 C ss.

3. Cic. Brut. 31, 119; ad. Att. XIII, 19, 4; Tac. ann. XVI, 22; Luc. Fars. I, 128.

La amplitud de ánimo de Augusto, de todos modos, dio a su amigo, el estoico ARIOS DÍDIMO, una posición casi de director espiritual en la propia casa imperial, como sabemos por los restos de su digno y valiente escrito de consolación a la emperatriz Livia con motivo de la muerte de su hijo Druso el año 9 antes de Jesucristo. Dídimo le da consejos para su conducta respecto de su séquito en este luto, y la exhorta a demostrar ahora en la desgracia su fortaleza y a conservar su equilibrio, igual que el piloto muestra su arte precisamente en la tempestad.[4]

A la época de Augusto pertenecen también probablemente las "Alegorías homéricas" de cierto HERÁCLITO al que no conocemos más que por ellas y que defiende en ese escrito a Homero del reproche de irreligiosidad. Como es natural, la única defensa que puede desarrollar se basa en la interpretación alegórica de los mitos, los cuales, según el intérprete, ocultarían el verdadero pensamiento del poeta, mientras la interpretación lo descubre. Así, por ejemplo, cuando Diomedes, apoyado por Atenea —la prudencia— que está a su lado, hiere a Afrodita y Ares (Il., V, 330 ss., 855 ss.), eso significa que Diomedes combate victoriosamente contra la insensatez y la desmesura de los bárbaros (c. 30). Y cuando Zeus (Il., VIII, 1 ss.) se coloca en la cima más alta del Olimpo, eso significa que el elemento éter ocupa el lugar más alto en el cielo. La cadena de oro que colgará del Olimpo es imagen del brillo de las estrellas; y cuando el poeta dice que el Hades está tan por debajo de la Tierra cuanto por encima está el cielo, esto prueba que Homero sabía ya que la Tierra se encuentra inmóvil en el centro del cosmos (c. 36). La batalla de los dioses en el canto XX de la Ilíada da al autor materia especialmente rica para su alegorística (c. 52 ss.). En los viajes de Ulises ve una imagen de los errores morales (error-errar) que debe evitar al hombre la prudencia, y en la vida y la conducta de los feacios un prototipo del ideal epicúreo.

Esa interpretación alegórica del mito llega a ser sistema formal en el manual de teología griega de L. ANNEO CORNUTO, el maestro de los poetas Persio y Lucano, el cual fue expulsado de Roma, junto con otros estoicos, el año 65 por Nerón. Se trata de una antología de textos más antiguos, probablemente de Cleantes y de Apolodoro de Atenas (siglo II a. J. C.) y se propone mostrar que el estilo de los antiguos poetas consistía en "filosofar en imágenes y enigmas" (c. 35). He aquí dos ejemplos: Atenea es la prudencia. Ha nacido de la cabeza de Zeus porque la parte rectora del alma reside en la cabeza, o porque la cabeza, como parte más alta del cuerpo, corresponde en el cosmos al éter, que es la habitación de "la sustancia del pensamiento". Atenea está armada desde que nace, porque la prudencia, que se basta a sí misma, está suficientemente armada para las empresas más grandes y difíciles. La lucha de Atenea con los gigantes significa la superación de la violencia y de las pasiones del hombre por la razón, el lógos (c. 20). — El que Hércules esté al servicio de

4. Sen. Cons. a Marc. 4 ss.

Ónfale muestra que también los hombres más fuertes tienen que someterse al lógos y hacer lo que éste prescribe. El lógos está aquí representado femeninamente, como "voz" *(omfé)*, "porque la voz, según la teoría y la investigación lógica, tiene algo de femenino". Con estas artificiosidades que recogió de la antigua tradición de la escuela, la stoa tardía apartó del camino la maleza de las representaciones míticas y lo abrió para su propio pensamiento.

De los cuatro representantes principales del *estoicismo tardío* sólo uno es griego —Epicteto—, mientras que los otros tres —Séneca, Musonio y Marco Aurelio— son romanos; pero de todos ellos sólo Séneca escribe en latín. En todo caso, la cuestión del lenguaje no da ya lugar a ninguna diferencia de importancia: hasta este punto había llegado ya la fusión de la educación griega y romana en una unidad.

El carácter enérgico y la sensibilidad política del romano se manifiestan bien en L. ANNEO SÉNECA. La filosofía no le impidió asumir la regencia en nombre de su discípulo, aún menor, Nerón. Séneca ha gobernado efectivamente el imperio romano durante cinco años, en colaboración con el prefecto de la guardia, Burro,[5] y el emperador Trajano dijo más tarde que aquellos cinco años fueron los más afortunados de la monarquía. Se ha perdido, desgraciadamente, el libro de Séneca acerca "De la superstición"; pero los restos del mismo conservados por escritores cristianos prueban lo por encima de la religión tradicional y popular que está el filósofo y lo violento de los ataques que le dirige. Así se enfrenta con las imágenes sagradas: "Se consagran imágenes de los inmortales hechas de materia pobre y sin vida y se les da apariencia de hombres, animales y peces; algunos se representan incluso como andróginos, y hasta compuestos de cuerpos diversos. Y luego llaman divinidades a esas imágenes a las que habría que llamar en realidad monstruos si por desgracia cobraran vida y nos salieran al encuentro". En ese texto, sin duda, Séneca está pensando en monstruosas divinidades orientales; pero no es más suave con divinidades nacionales romanas, como Salacia, Bellona, Populonia, Fulgura, Rumina, a las que hace objeto de su burla y sobre cuyo culto observa: "¿Queréis imaginaros un dios grande y lleno de gracia?... Entonces no tenéis que honrarle con sacrificios sangrientos —¿y qué placer iba a tener de la muerte de seres inocentes?—, sino con corazones puros, con buenos principios de honestidad. No es necesario construirle templos de altas murallas de piedra, sino que cada cual debe consagrarle su corazón".[6] Séneca renuncia pues a toda reinterpretación de los dioses tradicionales y acepta una ruptura completa con la religión del pasado. La idea de la divinidad que tiene el filósofo es, pues, completamente diversa. Séneca libera a la divinidad de todos los rasgos antropomórficos, especialmente en concreto de toda pasión y de toda intención de dañar al hombre con pro-

5. Tac. ann. XIII 2.
6. San Ag. de civ. Dei VI 10. Rumina es palabra de la misma raíz que Rumón (el Tíber en etrusco) y que Roma. — Lact. inst. 25, 3.

cesos naturales como la tempestad, los terremotos, las grandes lluvias, el frío, las epidemias, etc.[7] La divinidad es más bien la fuerza activa que se contrapone a la pasiva materia. "El universo consta de materia y Dios. Dios gobierna el mundo, el cual rodea a su gobernante y obedece a su dirección. Pero lo más poderoso y valioso es el principio activo, Dios, más poderoso y valioso que la materia, siempre pasiva frente a Él. La misma posición de Dios en el mundo tiene en el ser del hombre el alma". Con este Dios inmanente al cosmos es imposible tratar según las fórmulas corrientes del culto: "No necesitamos alzar las manos hacia el cielo, ni pedir al servidor del templo que nos dé acceso al oído de la imagen sagrada, como si así nos fuera a oír mejor. Dios está más cerca de ti, está en torno de ti, está en ti... Vive en nosotros un espíritu santo que observa y vigila todo lo bueno en nosotros... Nadie puede ser bueno sin Dios".[8] Séneca, de todos modos, no es siempre fiel a este su concepto panteístico de la divinidad, sino que a veces parece acercarse al teísmo, cosa que se expresa en la frecuente denominación de Dios como "padre". Tampoco en su psicología es un panteísta consecuente, sino que toma su préstamo del dualismo platónico al llamar al cuerpo o "la carne" cárcel del alma, y al día de la muerte "nacimiento para la eternidad".[9]

En su ética social se presenta Séneca como destacado portador del *humanismo* antiguo. Como lema de la ética social de Séneca podría colocarse la hermosa palabra de la carta 95.ª a Lucilio: "El hombre debería ser algo santo para el hombre", frase que luego interpreta del modo siguiente: "Este todo que ves, que abarca el mundo divino y el humano, constituye una unidad; somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha engendrado como deudos, pues nos ha hecho de la misma materia y para los mismos fines. Lo ha dispuesto todo según justicia y equidad. Según su ley, es peor hacer daño que sufrirlo. Por su mandato tienen que estar nuestras manos prontas a prestar ayuda. En el corazón y en la boca tenemos que llevar aquel verso: 'Hombre soy, nada humano me es ajeno'. De aquí se sigue el ánimo del *amor a los hombres*: la naturaleza 'nos ha infundido el amor recíproco y nos ha dotado de espíritu social' ".[10]

En el escrito acerca de la Beneficencia esas ideas experimentan un ulterior desarrollo. Del mismo modo que Dios hace salir el sol sobre buenos y malos, así también el hombre tiene que mostrarse amistoso y bondadoso con sus semejantes sin esperar premio por ello, y no debe devolver mal por mal, sino intentar dominar el mal pagándole tenazmente con el bien. Esto es "vivir según naturaleza". Pues el hombre ha nacido para vivir en sociedad. Ni siquiera está excluido el esclavo de esta moral. "¿Hay esclavos? No. Hay hombres.

7. Sen. de ira II, 27 s.; Epist. 73, 13 s.
8. Sen. epis. 65, 21 ss.; 41, 1 ss.; cfr. Apg. 17, 27.
9. Cons. ad Marc. 24, 4; epist. 102, 22 s.
10. Epist. 95, 33 s.; 72 s.; 52; Ter. Heautontim. I, 1, 25.

¿Hay esclavos? No: compañeros. ¿Hay esclavos? No: amigos de una clase más baja. ¿Son esclavos? Sí lo son, tan esclavos como nosotros, si piensas que el destino usa con ambos el mismo derecho". Con esta interpretación del concepto estoico de "vivir según naturaleza" queda plenamente anticipado, por su versión altruista, la expresión de Tertuliano acerca del "alma cristiana por naturaleza".[11]

Del mismo modo que la compensación de las diferencias sociales, también el *ánimo cosmopolita* es consecuencia de la doctrina estoica de la hermandad de los hombres. Y esta consecuencia no es ajena a Séneca; no obstante, Séneca es demasiado romano y está, como estadista activo en el palacio imperial, demasiado cerca de la realidad para entregarse a la ilusión de que el imperio romano coincide con el estado universal de la doctrina estoica. Séneca distingue entre el estado históricamente determinado y limitado en que se vive y el estado mundial, que no abarca sólo la tierra, sino el cosmos entero. Se sirve a este último del mejor modo mediante una vida pacífica, pero en cualquier circunstancia se pertenece a él: "Yo sé que mi patria es el mundo y que sus gobernantes son los dioses, y que éstos velan sobre mí y en torno mío, y mis palabras y actos. Y cuando la naturaleza vuelva a quitarme el aliento que me dio, o cuando la reflexión racional me ordene hacerlo a mí mismo, me separaré de la vida confesando que amé la conciencia limpia y los buenos esfuerzos y que nunca se limitó por mí la libertad de otro, empezando por la mía".[12]

Es notable la pesimista valoración del ser moral del *hombre* por Séneca. El mal ha dominado siempre y en todas partes, aunque en el curso de la historia se produzcan ligeras variaciones y los tiempos actuales muestren acaso un cierto aumento de errores morales. Pero, en general, la situación es siempre la misma: "Siempre tendremos que confesar que somos malos, que hemos sido malos y que —a disgusto lo añado— seguiremos siendo malos". Y Séneca localiza el mal en "la carne". También personalmente tiene plena conciencia de la distancia que existe entre su propia vida y su idea moral; pero cree que, en comparación con otros, aún puede soportar el examen. No obstante, también el mal —a diferencia del "pecado" cristiano— es para Séneca un apartamiento de la naturaleza; consiguientemente, la *muerte* no es el castigo del pecado, según la palabra cristiana, sino un hecho natural inevitable al que hay que tener el valor de mirar cara a cara: "El que no tiene la voluntad de morir no tiene tampoco la voluntad de vivir; pues la vida no se nos ha dado sino bajo la condición de la muerte. La vida se mueve hacia la muerte. Por eso es insensatez temer la muerte. Pues las cosas ciertas se esperan; sólo las inciertas se temen".[13]

11. De benef. IV 26, 1; 28, 1; VII 31, 1; IV 25, 1 s.; 18, 1 s.; III 20, 1 s.; epist. 47, 1 ss.; Tert. Apol. 17 y "De testimonio animae naturaliter christianae".
12. De otio 4, 1 s.; de vita beata 20, 4.
13. De ben. I, 10, 1 ss.; 17, 1 ss.; epist. 30, 3 ss.; cfr. Romanos 6, 23.

Séneca roza a veces ideas cristianas, razón por la cual se creyó en un tiempo que estuvo en relaciones con el cristianismo. Ya los antiguos cristianos falsificaron un supuesto epistolario entre Séneca y el apóstol San Pablo. Pero las analogías entre Séneca y el cristianismo son meras consecuencias de presupuestos análogos; así, por ejemplo, la actitud moral respecto del prójimo es una consecuencia de la idea de la hermandad de los hombres, común a la escuela estoica y a la religión cristiana. Por lo demás, ni siquiera la convicción senequista de la inclinación del hombre al mal tiene nada que ver con la doctrina cristiana del pecado: por eso no necesita Séneca ningún Salvador, ni una doctrina de la gracia y de la redención. Pues Séneca tiene la conciencia limpia. Seguramente habrá oído hablar del cristianismo, igual que Tácito y que Plinio el Joven. Pero San Agustín da testimonio de que, en todo caso, Séneca no ha citado nunca a los cristianos en sus escritos, así como de que despreciaba a los judíos y se lamentaba de la difusión de su religión. Séneca es siempre un estoico; como estoico abandonó la vida, de acuerdo con la filosofía de la escuela, cuando su complicación en la conspiración de Pisón (65 d. J. C.) le hizo imposible seguir viviendo.[14]

El caballero romano C. Musonio Rufo no es tan agudo ni tan elegante formalmente como Séneca, pero es digno de respeto por la robustez y la consecuencia de su carácter y por la armonía entre su doctrina y su vida. Junto con Barea Sorano y Trasea Peto, Musonio pertenecía a la oposición contra el régimen de terror neroniano, y pagó su oposición con el destierro. Estoico también, no escribió nada personalmente, pero sus diatribas fueron recogidas y escritas por un cierto Lucio, y sus restos se han conservado por obra de varios escritores de lengua griega. Musonio no da mucho valor a las argumentaciones teoréticas, sino que lo que realmente le importa es la conducta práctica en la vida. "La virtud no consiste sólo en un saber teorético, sino que es también ejercicio práctico, como la medicina o la música". El filósofo enseña a los hombres "la vida según naturaleza". Ésta consiste en el ejercicio de las virtudes, las cuales culminan en el amor a los hombres (filantropía). Como todos los estoicos Musonio está convencido de la capacidad del hombre para el bien y ve en la realización de éste el desarrollo supremo del ser humano: "El hombre es, de todos los seres terrenos, la única semejanza de Dios, y tiene cualidades morales como las de éste; pues tampoco entre los dioses podemos imaginar nada más alto que la razón y la justicia, la virilidad y el dominio de sí mismo".[15] Musonio defiende con mucha energía la equiparación de la mujer al hombre y las instituciones del matrimonio y de la vida familiar, pero sin exageración doctrinaria que le hiciera pasar por alto las naturales diferencias entre los dos sexos. A cada uno de ellos compete tareas diversas, pero ambos pueden ser

14. Jerón. de vir. ill. 12; San Ag. ep. 153; Tac. ann. XV. 44; Plin. Ep. X 96 s.; San Ag. de civ. Dei VII, 11; Tac. ann. XV 60 ss.

15. Estob. Flor. III 29, 78; 67, 20; 117, 8; Mus. diatr. 14 p. 73, 6 (Hense).

educados en la moralidad y la humanidad y comprenden que "hay que honrar la igualdad y hacer al hombre el bien y no el mal". Musonio da poco valor a las riquezas, habla contra el lujo y propugna la sencillez y la vida que endurece al hombre. Quiere que las carnes desaparezcan, parcialmente al menos, de la alimentación.[16] También él se siente ciudadano del mundo... "La patria común de todos los ciudadanos del mundo... El sabio lleva el Todo en sí y se considera ciudadano de la ciudad de Zeus, la cual incluye en sí dioses y hombres". También el estado histórico-empírico debe ser conformado según ese modelo: "Un rey tiene que ser perfecto en la palabra y en la acción, tiene que ser, como dijeron los antiguos, la ley viva: tiene que engendrar en el estado el orden y la armonía, y ser un padre de sus súbditos, según el ejemplo de Zeus". Musonio parece haber explicitado también de la ética y de la moral estoicas la consecuencia del *pacifismo*. Por lo menos, Tácito cuenta que durante las luchas del año 69, Musonio se mezcló entre los soldados y les predicó acerca de los bienes de la paz y los peligros de la guerra; y que a causa de esa importuna sabiduría se cargó con la burla de los más.[17] Es posible que su segundo destierro, por orden de un emperador generalmente suave, como Vespasiano, se debiera a esos intentos de oposición.

El discípulo más importante de Musonio fue Epicteto, de Hierápolis de Frigia, esclavo de Epafrodito, alto cortesano de Nerón que supo ver el gran talento de aquel hombre debilitado por una parálisis, le hizo educar por Musonio y luego le manumitió. El destierro de los filósofos decretado por Domiciano (89 d. J. C.) movió a Epicteto a trasladarse a Nicópolis, en el Epiro, donde le oyó el historiador Arriano. Epicteto no escribió nada él mismo, pero Arriano anotó sus discursos didácticos (diatribas) y los publicó junto con una selección de ellos, el "Manual" *(Enquiridion)*. El emperador Adriano tuvo amistad personal con Epicteto. Éste había sido inicialmente cínico, y luego de su paso a la stoa siguió manteniendo aquella denominación para su filósofo ideal. Epicteto no se enlaza con la stoa tardía, sino con la antigua, pero despojando a ésta de su esquematismo conceptual, en cuyo lugar aparece en él un calor religioso que hace a su enseñanza mucho más accesible a todos. Con su maestro Epicteto comparte la idea de que la finalidad de la filosofía es dirigir hacia el bien a los oyentes.

Sin hacer uso de la interpretación alegórica de los mitos ni polemizar tampoco contra la *religión popular*, Epicteto toma de ésta todo lo que puede aprovechar filosóficamente. Habla indistintamente de "Dios" y de "los dioses". El mundo constituye un estado al que pertenecen tanto los dioses cuanto los hombres. "Hay que reconocer que Dios existe, que se ocupa del universo y que no le permanece oculta ninguna acción, ninguna voluntad, ninguna idea".

16. Estob. Flor. II 31, 123, 126; 17, 42; 1, 209; 94, 23.
17. Estob. III 40, 9; 48, 67; cfr. Platón, Político, 295 E ss.; Jenofonte, Cirop. VIII 1, 22; Tac. hist. III 81.

Donde está el ser de Dios tiene que estar también necesariamente el bien. "Es erróneo pensar que se pueda influir en los dioses mediante la erección de templos o estatuas, o mediante la ofrenda de sacrificios, y también lo es atribuirles efectos nocivos." Se les pueden hacer sacrificios, pero no de cualquier modo, sino con corazón puro y sin boato. Lo principal es tener de los dioses ideas rectas: que gobiernan el mundo bien y justamente y que hay que obedecerles y someterse a ellos, porque todo lo que ocurre procede de su sabiduría. Epicteto no reconoce mucho valor a la mántica, tan apreciada en cambio por la mayoría de los estoicos: lo esencial es hacer buen uso de todo lo que sobrevenga.[18]

Epicteto se siente enviado de Dios, llamado a dirigir a los hombres hacia la verdad y el bien con su conocimiento: "El cínico tiene que saber que Zeus le ha enviado a los hombres como embajador suyo, para enseñarles lo que es bueno y lo que es malo para ellos. Pues los hombres yerran y buscan la esencia del bien y del mal donde no está; y donde está, no la ven". Epicteto es, pues, el portavoz de la divinidad, y su filosofía es una especie de revelación que se propone descubrir a los hombres los *verdaderos valores de la vida*. La felicidad del hombre no consiste en los bienes externos, sino en su libertad interior. "En nuestro poder está nuestra opinión y nuestra voluntad, lo que hacemos y lo que evitamos, en una palabra, toda nuestra conducta. En cambio, no está en nuestro poder nuestro cuerpo, ni nuestra propiedad, ni nuestro prestigio, ni nuestros cargos, en una palabra, nada de lo que no es nuestra conducta".[19] Son las falsas ideas de las cosas las que llevan al hombre a la conducta falsa. Inmoralidad es error, como ya enseñó Sócrates. Con ayuda de las ideas rectas el hombre es capaz de conseguir la felicidad, pues tiene capacidad para el bien, y de lo que se trata es de que la desarrolle. Entre las ideas y representaciones rectas se encuentra la de que toda la propiedad externa, incluso los miembros de la propia familia y la vida misma, se consideren como bienes prestados por un determinado tiempo por Dios; éste puede reclamarlos en cualquier momento, sirviéndose incluso de hombres criminales. "¿Qué te importa a ti quién sea aquel por el cual Dios te reclama lo que te dio? Mientras lo deja en tus manos, utilízalo como bien extraño, como el viajero se sirve de la hostería." La vida es como un banquete en el cual uno toma tranquilamente su modesta parte de las fuentes que van circulando. "Así serás un digno compañero de mesa de los dioses. Pero si llegas a renunciar incluso a las porciones que se te ofrecen, entonces serás no sólo un compañero de mesa de los dioses, sino digno de gobernar con ellos. Así lo hicieron Demócrito, Heráclito y sus semejantes, y por ello fueron y se les llama divinos". En este punto se manifiesta la gota de cinismo ascético en la ética de Epicuro: "Abstente y renuncia".[20] En relación

18. Epict. diatr. II 14, 11; 8, 1; III 24, 10 s.; I 22, 16; Man. 31, 32; cfr. diatr. III 20, 12.
19. Diatr. III 22, 23; 1, 36; Enq. (Manual) 1.
20. Manual 11, 15; Gell. XVII 19, 6.

con esto está la reserva de Epicuro frente al matrimonio, la familia y el estado. Por amor de la independencia es mejor no casarse. El estoico puede sin duda asumir cargos en el estado, pero sin darles ningún valor. La misión con la que ha sido enviado a la humanidad tiene que importarle más que las cuestiones de la política cotidiana.[21] El excesivo objetivo moral de la stoa, la apatía o ausencia de sentimientos, baja en Epicuro a calma del ánimo y distensión del mismo. Para conseguir eso es necesario, ante todo, *aceptar cualquier destino*: todo hombre tiene que representar bien el papel que le atribuye Dios, poeta del drama de su vida. Lo que nos manda Dios es sin duda mejor que todo lo que queremos o deseamos nosotros. La voluntad de Dios debe ser nuestra voluntad: "No pidas que las cosas ocurran como tú deseas, sino quiere que lo que ocurre venga como viniere; entonces serás feliz". Tampoco debemos abandonar la vida arbitrariamente, según nuestro criterio, sino sólo cuando Dios nos da "la señal del regreso". Después, cuando se acerca la muerte, hay que abandonar la fiesta: "Bien, me voy, y te doy las gracias de todo corazón, porque me permitiste tomar parte en tu fiesta, contemplar tus obras y seguir con el espíritu tu gobierno".[22] La muerte —dicho sin metáforas— no es más que un proceso de disolución. "Llega el momento en que la materia tiene que descomponerse en los elementos que la componían. ¿Qué tiene ello de terrible?" Epicteto no acepta, pues, la inmortalidad. Pero, a pesar de esa básica concepción estoica, hay en toda la obra de Epicteto cierto tono platónico. El cuerpo no es sólo la parte menos valiosa del hombre, sino incluso la cadena del alma: "Eres una almilla que arrastra un cadáver", dice una sentencia de Epicteto citada por Marco Aurelio.[23]

Y así su filosofía, a pesar de toda su valentía ante la vida, respira un espíritu de *resignación*, y el heroísmo que sin duda alienta también en ella es, como el cristiano, más un *heroísmo del sufrimiento* que de la acción. "El cínico tiene que dejarse golpear como un asno; y además, mientras lo azotan, tiene que amar a los que le golpean, porque el cínico es como el padre o como el hermano de todos los hombres."[24] Estas palabras, inconcebibles en un griego de la era de florecimiento de la cultura helénica, son claramente un síntoma del cansancio, del agotamiento de la fuerza espiritual del hombre antiguo. A pesar de ello, Epicteto es un hombre de una pieza, y su personalidad toda es aún impresionante ejemplo de la *autarquía* socrática. Pues Epicteto enseña a vivir y a morir según la esencia recta de la razón humana. Es un hecho que su filosofía, feliz unión de profunda seriedad vital con alegre y distendida superioridad, fue para muchos de sus contemporáneos un último asidero ideológico;

21. Diatr. III 7, 21; 22, 67 ss.; II 18, 15; cfr. 1.ª Corint. 7, 7 s.
22. Manual 17; diatr. IV 7, 20; III 26, 27 ss.; 5, 10 s.
23. Diatr. IV 7, 15; M. Aur. IV 41.
24. Diatr. III 22, 54; cfr. S. Mat. 5, 39; 1.ª Tesal. 5, 15; 1.ª S. Pedro 3, 9.

así lo documenta una inscripción de Pisidia que llama al hijo de la esclava "fuente de bendición y de alegría".[25]

Mucho menos importante es la "doctrina ética elemental" del estoico HIEROCLES (siglo II). Esta doctrina parte del instinto de conservación y del amor propio del hombre, contrapesados por el instinto social o predisposición a ser "animal de rebaño", según dice con expresión de la escuela cínica; este instinto es tan fuerte que en la misma guerra puede dar lugar a la confraternización de ejércitos enemigos. Sin perjuicio de la doctrina de la hermandad de todos los hombres, Hierocles insiste en los deberes para con la patria, y en este contexto intenta oponerse a la disminución de la población debida a la inmoralidad creciente y al temor al matrimonio; para ello entona el elogio de la vida familiar. Esta tendencia de su obra está al servicio de la legislación matrimonial de Augusto y de las fundaciones de Nerva y de Trajano en favor de los hijos de padres pobres. Como Cleantes, Hierocles querría descargar a la divinidad de responsabilidad por el mal y los males del mundo.[26]

La última obra importante de tendencia estoica que conocemos es la "Consideración de sí mismo" del emperador MARCO AURELIO (161-180), escrita en el campamento del Gránico y en Carnunto (al sur de Viena) y no destinada a la publicación. Precisamente por eso es la obra una confesión estrictamente personal (de aquí su título corriente), una colección asistemática de aforismos surgidos del estado de ánimo de cada día y cuyo autor no quiere enseñar a otros, sino dar cuenta a sí mismo del mundo y de la vida. Lo único que da unidad a estas páginas es el sentimiento vital que las sostiene: la melancólica seriedad y la profunda conciencia del deber de una personalidad moralmente elevada. Marco Aurelio no presenta pensamientos nuevos y originales. Su sabiduría viene en lo esencial de Epicteto, al que ha estudiado ya tempranamente; pero el emperador se muestra también conocedor del resto de la literatura filosófica desde Platón hasta Epicuro.

A diferencia de Epicteto, carece Marco Aurelio de aquella alegre superioridad sobre las cosas; Marco Aurelio sufre en la vida y en la agitación del mundo, y sólo la filosofía estoica le mantiene en pie, con verdadero esfuerzo. No hay en él el menor resto de polémica contra la religión tradicional, pero cuando habla de "los dioses" la expresión no pasa de ser una denominación popular de la razón cósmica estoica, en la que cree a pesar de todas sus amargas experiencias personales y políticas y cuya prolongación es la razón humana, única fuente de la que puede tomarse energía para vivir. Por eso "respeta tu razón. De ella depende en última instancia todo, el que en un espíritu no se afinque una opinión contradictoria de la naturaleza y de la organización del ser racional. La razón es la firmeza del espíritu, que promete obrar la adaptación del

25. G. Kaibel in Hermes, número 23 (1888) pp. 542 ss.

26. Gell. IX 5, 8; Hiercl. Eth. Stoich. 6, 22 s.; 11, 14 s.; Estob. Flor. 39, 34; 75, 14; Eclog. II 8, 7.

hombre y su obediencia a los dioses" (III 9). Sólo la filosofía puede ayudar a superar la problematicidad de la vida y de la naturaleza humana: "La duración de la vida humana es un momento, su ser es un arroyo, la sensación es confusa, el cuerpo está condenado a pudrirse, el alma es una peonza, el destino es un enigma, y hablar de él es inseguro. En definitiva, el cuerpo y todo lo que le corresponde es como un río, y lo que corresponde al alma es como sueño y locura. La vida es una lucha y una peregrinación por lo desconocido, y la gloria futura es el olvido. ¿Quién podrá guiarnos? Sólo y exclusivamente la filosofía. Ésta consiste en preservar de violencia y lesión al genio que hay dentro de nosotros, de modo que se mantenga dueño del placer y del dolor, no haga nada irreflexivamente, no se sirva nunca de la mentira ni de la hipocresía, se haga independiente de la acción y la omisión de otras gentes, acepte todo lo que nos ocurre y se nos destina como procedente del mismo origen suyo y, sobre todo, espere la muerte con el ánimo alegre, puesto que no es más que la separación de los elementos de que consta todo ser vivo... La muerte ocurre según el curso de la naturaleza, y nada según naturaleza es un mal" (III 17). Marco Aurelio no se engaña tampoco acerca de la importancia de la acción de personas que, como él, se encuentran en lo más alto de la humanidad: "La fuerza originaria del Todo es una corriente avasalladora. Todo se precipita en ella. ¡Y qué insignificantes son esos hombrecillos que creen hacer política según los principios de la filosofía! Tienen la cabeza llena de pájaros. ¿Qué pretendes hacer? Haz lo que la naturaleza exige de ti en este momento. No esperes el futuro estado platónico, sino date por satisfecho con sólo que se mejore un un poco, y no des poca importancia a la realización de uno de esos pequeños progresos" (IX 29). El emperador sabe lo pequeña que es la acción de cada individuo, temporal y espacialmente, en comparación con la naturaleza, el gran estado mundial al que todos pertenecemos, en el que no significa diferencia alguna haber vivido más o menos tiempo, y cuya esencia concuerda con el bien: "Hombre, has sido ciudadano de ese gran estado; ¿qué importa si lo has sido durante tres años o cinco años? Todo el mundo está igualmente sometido a sus leyes. ¿Y qué tiene de malo el que quien te expulse de ese estado no sea un tirano ni un juez injusto, sino la naturaleza misma que te introdujo en él? Es como cuando un director de escena despide a un actor que él mismo ha contratado: —'¡Pero si todavía no he representado mis cinco actos, sino sólo tres!'. —'Sí, pero en la vida tres actos pueden bastar para el drama entero. Pues el final está decidido por aquel que causó en otro tiempo tu nacimiento y hoy causa tu muerte. Despídete, pues, amistosamente. Pues también es amistoso aquel que te despide" (XII 36).

Estas consideraciones nos muestran toda la *carencia de ilusiones* de Marco Aurelio frente al mundo y a la vida. Nada tiene para él un nimbo engañoso. El filósofo penetra con su mirada hasta el ser mismo, a través de todos los velos que lo ocultan. Pero supera al mismo tiempo el pesimismo con la fuerza de su fe en la razón que alienta en el mundo y en su propia vocación a la acción.

Ni siquiera el hecho indiscutible de que hasta hombres muy piadosos que se encuentran en especiales relaciones con la divinidad a causa de sus obras son lisa y llanamente "borrados" por la muerte y nunca volverán, nos autoriza a oponernos a los dioses. Pues si fuera mejor de otro modo, de otro modo lo habrían hecho los dioses. Tenemos que considerar como "según naturaleza" precisamente lo que existe (XII 5).

La ética de Marco Aurelio es la misma de Epicteto: su objetividad es para el individuo la paz del alma, para los demás la justicia y la filantropía: "tu esfuerzo y tu acción tienen que ponerse como objetivo el bien común, porque esto es según naturaleza" (IX 31). Pues todo hombre tiene que sentirse "miembro" del gran organismo del mundo. "Este conocimiento se imprimirá profundamente en ti si te dices con frecuencia: soy un miembro (*mélos*) del organismo que consta de sustancia racional. Si en cambio te consideras parte (*méros*), es que no amas aún a los hombres con el corazón, ni la beneficencia te alegra por real convicción: la ejerces aún superficialmente, porque es cosa tenida por honesta, pero aún no con la conciencia de que al ser benéfico te haces bien a ti mismo" (VII 3). El amor a los hombres tiene que dirigirse también a aquellos que no nos aman. "Es una propiedad del hombre el poder amar también a seres que han faltado contra él. Esta facultad se basa en la reflexión de que también estos hombres están emparentados con nosotros, y que cometen faltas por ignorancia y contra su voluntad; pero, sobre todo, en el conocimiento de que el que te falta no te daña en realidad; pues con su falta no ha hecho a la razón que te dirige peor de lo que era" (VII 22). Aquí resuena claramente la idea socrática de que ningún hombre malo puede inferir realmente un daño verdadero.[27]

Marco Aurelio ha vivido efectivamente según esos principios éticos, y así ha soportado, por ejemplo, con insuperable generosidad y paciencia, la frivolidad de su esposa, la emperatriz Faustina la Joven. Tanto más llamativo es el hecho de que este emperador, cuya concepción (al menos por la doctrina del amor a los propios enemigos) estaba emparentada con el cristianismo, no tuviera una actitud nada complaciente para con esta religión y permitiera las persecuciones locales contra la misma que tuvieron lugar durante su reinado por obra de algunos gobernadores. No obstante, en su edicto dirigido al gobierno de la provincia asiática, que había pedido de él una acción general contra los cristianos, Marco Aurelio rechazó tomar esa medida mientras los cristianos no emprendieran una acción contra el imperio romano.[28] No le eran los cristianos, en resolución, simpáticos, y despreciaba su actitud ante la muerte, en comparación con la muerte tranquila y superior del estoico, por considerarla "empecinada y teatral" (XI 3).

27. Platón, Ap., 41 CD.

28. Cfr. también Tertul. apol. 5; de otro modo, Euseb. Hist. ecl. V, 1. W. Capelle, *Marc Aurel, Selbstberachtungen.* (Kröners TA. 4), p. XXXVIII.

El libro de Marco Aurelio fue muy admirado, por ejemplo, por Federico el Grande de Prusia, que compartía con el antiguo emperador la firmeza de carácter, la conciencia del deber y la actitud de servicio al estado. Marco Aurelio es el último representante de la filosofía estoica, cuyo ideal humanístico cosmopolita debilita el egoísmo del hombre antiguo y cuya exigencia del deber colocaba al individuo al servicio de la comunidad. Fundada totalmente en la razón humana, la filosofía estoica daba al esclavo paralítico y al emperador dueño del mundo la fuerza suficiente para llevar adelante la lucha de la vida y para representar bien el papel que les había atribuido la divinidad.

Bajo parcial influencia estoica —de Posidonio concretamente— se encuentra el escrito acerca "*Del mundo*" trasmitido entre las obras de Aristóteles. Ese escrito, especialmente en su teología, adopta una posición intermedia entre la stoa y el Perípato, pues hace por una parte derivar el mundo de Dios, pero transforma esa inmanecia de Dios al mundo en una nueva trascendencia, para descargar a la divinidad de toda responsabilidad por el mal y los males e imaginar su relación con el mundo como la de un gran rey respecto de su imperio. Apelando retrospectivamente a Heráclito y rindiendo homenaje a Platón, la obra termina proclamando un resuelto *monoteísmo*: "Lo que en el barco el piloto, lo que en el coche el cochero, lo que en el coro el corifeo, lo que en el estado la ley y en el campamento el estratega, eso es Dios en el mundo" (c. 6). Estas comparaciones caracterizan el estilo popular y de divulgación de este librito, probablemente escrito en el siglo I de nuestra era. Así probablemente debió de ser la fe de muchos hombres de cultura media en la época, y la idea de Dios como rey sentado en su trono del cielo y gobernando el mundo desde él pasó efectivamente al cristianismo.

También el *epicureísmo* se mantuvo hasta fines del siglo II. En la época de transición de la república a la monarquía se difundió mucho gracias a los escritos numerosos de FILODEMO de Gadara, restos de los cuales se han conservado en los llamados rollos de Herculano. En su escrito "De la piedad" Filodemo sometía a dura crítica los rasgos muy humanos de los dioses de Homero y de los trágicos, pero reprochando también a los estoicos el haber eliminado en realidad a los dioses para no dejar en pie más que un único dios identificado con el cosmos; al final arguye que sólo Epicuro ha tenido una idea correcta de los dioses.[29] No se encuentran en Filodemo ideas nuevas, como, por lo demás, la doctrina epicúrea se ha mantenido ya sin cambios hasta el final. El joven VIRGILIO profesaba el epicureísmo (Georg., II, 490 ss.):

Feliz aquel que consiguió conocer las leyes del mundo,
aquel que, libre de temores, echó a sus pies
el destino implacable y el insaciable rugido del Aqueronte.

29. Filod. de piet. p. 20 s., 27 s.; 30 s., 40 s., 43, 46 (Gomperz).

La emperatriz PLOTINA, esposa de Trajano, tuvo trato con epicúreos, y aún a fines del siglo II la gran inscripción de DIÓGENES DE ENOANDA (Licia) nos prueba que el epicureísmo seguía teniendo partidarios en aquella pequeña y remota ciudad. En la pared de un pórtico con columnas este maestro de la filosofía epicúrea ha hecho esculpir las principales doctrinas de la escuela para el bien y el provecho de sus conciudadanos. Sin añadirles nada propio, quiere hacer accesible a otros la fuerza salvadora de la filosofía epicúrea que él ha experimentado en sí mismo, liberarles así del infundado miedo a la muerte y de las innecesarias preocupaciones por los bienes terrenos y darles la posibilidad de conseguir una vida libre de pasiones y la paz del alma mediante la comprensión de la verdadera realidad de la naturaleza y de la posibilidad que tiene todo hombre de llegar a aquellos objetivos. Diógenes lucha en dos frentes a la vez: contra los elementos supersticiosos de la religión popular por una parte, especialmente contra la mántica (frags. 31. 33) y, por otra, contra ciertas tendencias filosóficas, especialmente la stoa, y contra la inconsecuente fe en la inmortalidad sostenida por algunos de sus representantes (frag. 36). Así defiende convencido y valiente una explicación natural del mundo, recusando toda mística y toda mántica, corrientes que volvían a penetrar en aquel momento con gran impulso en el mundo griego, procedentes del Oriente.[30]

También el *cinismo* se muestra muy vivo en los primeros siglos de nuestra era. Así sabemos por Séneca y Tácito de un cínico llamado DEMETRIO, que vivió en Roma bajo los reinados de Calígula y Vespasiano y sufrió destierro por este último a causa de su ideología republicana antimonárquica, abiertamente expuesta.[31] DEMONACTE de Chipre suavizó el cinismo hasta hacer de él una sencilla concepción del mundo limitada al desprecio del ornato externo de la vida, y unió a ello una tendencia humanística con cuya insistente manifestación consiguió impedir la introducción de los juegos de gladiadores en Atenas.[32] En cambio, el cinismo se presenta en convulsa exageración con PEREGRINO PROTEO, del que Gelio dice que era un hombre serio y piadoso al que vio llevar una vida sencilla en Atenas y que, según parece, fue cristiano durante algún tiempo, pero que, en cambio, ha sido objeto de una terrible caricatura de Luciano. Y por muchos detalles que se quiten de esa caricatura, queda en pie el hecho de que Peregrino, como verdadero apóstol del santo cínico Hércules, se quemó vivo y públicamente el año 165 de nuestra era durante los festivales de Hércules en Olimpia.[33] Personalidad mucho más seria es ENOMAO de Gadara, que vivió en tiempos de Adriano y atacó despiadadamente la mántica —y en su autoridad más prestigiosa, a saber, el oráculo de Apolo en Delfos— en un escrito titulado "El desenmascaramiento de los adi-

30. Dióg., Oin. Fragmenta ord. et expl. J. William, 1907, pp. 39 ss.
31. Sen. de ben. VII 11; de vit. beat. 18, 3; ep. 20, 9; 82, 3; 67, 14; 91, 19; Tac. ann. XVI 34 s.; hist. IV 40; Suet. Vesp. 13.
32. Luc. Dem. 57.
33. Gell. VII 3; XII 11; Luc. Peregr. 35 s.

vinos". En un lenguaje fabulosamente vivo, enérgico y eficaz lanza sus acusaciones contra el dios de la Pitia, exhumando antiguos datos de la historia del oráculo. En el año 486 antes de Jesucristo el oráculo había declarado inmortal a un luchador llamado Cleomedes de Astipalea.[34] Con este motivo Enomao apostrofa a Apolo del modo siguiente: "¿Por qué hiciste dios a ese hombre, viejo profeta de los helenos? ¿Porque en Olimpia derribó a su contrincante de una sola puñada, le abrió el pecho, metió la mano por la herida y le aferró los pulmones? ¡En verdad, Apolo, que fue un acto digno de honores divinos! ¿O tal vez porque no pagó los cuarenta talentos de pena a que le condenaron?... ¿Tal es la razón por la cual Cleomedes os resulta tan venerable?" Del mismo modo, sigue diciendo, podría divinizarse a un asno salvaje en el acto de cocear; y termina parodiando al oráculo del modo siguiente:

El más alto de los dioses es el asno salvaje, y no Cleomedes;
honrad al asno con sacrificios, pues no le consideramos mortal.

Otro ejemplo: en Metimna pescaron en el mar un tronco de madera una de cuyas extremidades tenía una lejana semejanza con una cabeza. El oráculo sentenció:

Mejor será para los habitantes de Metimna
adorar la cabeza de Dioniso en la imagen de leño.

Comentario de Enomao: "Y las ciudades traen sacrificios no sólo para ponerlos ante cabezas de Dioniso, leñosas, sino también de piedra, de hierro o de oro, y no sólo cabezas, sino a los diversos y enteros Dioniso y a muchos otros dioses hesiódicos. Pues, en verdad, treinta mil son los déspotas del hombre, y, aunque no inmortales, sí al menos de piedra y de madera".[35] "Si estos ídolos tuvieran ojos para ver los crímenes y para contemplar el orden legal entre los hombres, no se habría llegado a ese cómico espectáculo... y ningún olímpico habría aceptado el absurdo de declarar dios a un tronco de olivo."[36] En ese tono podía ya por entonces hablarse contra la mántica y contra el politeísmo. No porque faltara, sin embargo, contraofensiva. Un papiro nos describe un asalto de los flegios al oráculo de Delfos. La escena se sitúa en tiempos remotos, pero el tema es actual: el jefe de los flegios, Daulis, se propone "liberar a todos los hombres de esta estafa del oráculo engañoso" y que "Dios deje de hacer profecías a los hombres por dinero, como un brujo mendicante y hambriento". El apurado profeta délfico llama al dios, y su oración acarrea el castigo del blasfemo. En las palabras de Daulis se oye claramente la polémica cínica contra

34. Pans. VI 9, 6 ss.
35. Hes. Erg. 252 s.
36. Euseb. Praep. ev. V 34, 36.

el negocio de los oráculos, de modo que el texto nos da un documento de la pugna entre los fieles y los infieles respecto de la mántica apolínea.[37] Mientras que se compadece muy bien con la fe estoica en el destino, la mántica resulta incompatible con el postulado cínico de la libertad de la acción humana. Con este postulado defendía el cínico su bien supremo, su independencia, y Enomano dice que es "una desvergonzada petulancia querer profetizar a Layo que su hijo lo matará". Con su crítica de la mántica plantea el cínico todo el problema del libre albedrío, y declara precisamente imposible aquélla e imprevisible el curso de la historia porque el libre albedrío arraiga en la acción humana, con lo que con cada individuo que llega al mundo empieza una nueva cadena causal.[38] Con esto queda cortada la conexión causal de la naturaleza, y el hombre queda fuera de ella como personalidad soberana, salvándose su libertad. En esta pugna entre el fatalismo estoico y el indeterminado cínico se intenta resolver por medio de agudezas lógicas cuestiones que ya planteaban la fe homérica en el destino y ciertos mitos de la leyenda heroica tratados por los trágicos; esos problemas pasan con ello de la esfera mítica al terreno de la metafísica y de la ética filosófica. El cinismo, tal vez la escuela más popular de la filosofía griega, se mantuvo también durante los siglos siguientes, y el mismo Juliano el Apóstata recurrió a él.

Del mismo modo que el propio Platón no se había decidido nunca a combatir abiertamente el politeísmo tradicional, los platónicos tardíos asumen también una posición intermedia en la cuestión religiosa. Tal es el caso de los representantes del llamado *platonismo medio* de los siglos I y II de nuestra era, el más importante de los cuales es Plutarco. De joven, Plutarco se había orientado con su escrito "De la superstición" hacia una lucha seria contra las ideas religiosas tradicionales. En este escrito combate la creencia en las maldades y los daños inferidos por los dioses, contra la idea de un castigo en el mundo infernal, y, principalmente, contra los intentos de reconciliarse mediante la penitencia con los dioses supuestamente ofendidos. Plutarco declara incluso que los "supersticiosos", con sus miserables ideas de los dioses (por ejemplo, que Apolo y Artemisa han matado a los hijos de Níobe), merecen el reproche de impiedad *(asebeia)* más que Anaxágoras, que había dicho que el Sol era una masa de piedra incandescente.[39] Pero Plutarco no rebasó esa línea de crítica, también seguida por Platón, que consiste en prohibir decir cosas malas de los dioses; y sus relaciones con Delfos, de donde fue sacerdote vitalicio a pesar de vivir en Queronea, eran demasiado íntimas como para permitirle una concepción del mundo filosófica e independiente de la religión tradicional popular. Más bien se esfuerza Plutarco, como Posidonio, por insertar en su teo-

37. Papiro de Berlín número 11.517; cfr. W. Schubart, in Hermes, número 55, 1920, pp. 188 ss.; y S. Eitrem, Daulis in Delphi und Apollons Strafe, in Dragma en honor de M. P. Nilsson, 1939, pp. 170 ss.
38. Euseb. Praep., ev. VI, 7.
39. Plut. de suprest. 169 F-170 D.

logía a todos los seres divinos, y especialmente los demonios, muy relacionados con el negocio de los oráculos. A lo que, naturalmente, está menos dispuesto es a abandonar la *mántica,* cuyo importante retroceso reconoce sin duda, pero intentando explicarlo, del modo más artificial que quepa imaginar, en su escrito "De la disminución de los oráculos". Junto con otras causas de esa disminución —por ejemplo, la de la población griega—, designa como motivo principal el carácter intermitente de la fuerza mántica o "pneuma entusiástico", fuerza comunicada por los demonios y que considera como elemento transmisor de la sabiduría profética desde los dioses hasta los seres humanos que la publican. A pesar del hecho evidente de que incluso los oráculos más célebres amenazaban con agostarse, Plutarco no es capaz de reconocer que la verdadera causa es una disminución de la fe en ellos, ni de reconocer su consecuencia, la disminución de la clientela piadosa. Ni Delfos es excepción: las sentencias proféticas dejan en esta época de darse en hexámetros. La artificial restauración del negocio de los oráculos por emperadores helenófilos como Nerón, Trajano y Adriano no consigue infundir nueva vida a estas instituciones muertas. Y así llega Plutarco en la cuestión de la mántica a una débil teoría mediadora, como se manifiesta, por ejemplo, en una información histórica acerca de un signo dado a Pericles.[40]

Otra cuestión ya planteada en el período helenístico propiamente dicho y vivamente discutida en el período imperial romano era la de la *veneración de las imágenes sagradas.* Las opiniones estaban divididas. Junto a la grosera concepción de la muchedumbre, que identifica la imagen con el dios y atribuye a aquélla movimientos y otras manifestaciones —en especial milagros médicos—, se encuentra otra más espiritualizada que distingue rotundamente entre el dios y su imagen, sin ver en ésta más que un símbolo o hasta rechazando totalmente su veneración. Por superioridad —y probablemente también por prudencia— el epicureísmo no tenía inconveniente en permitir el culto tradicional de las imágenes. El epicureísmo, como ya dijo Cicerón, dejó en pie a los dioses según la letra de su doctrina, eliminándolos en realidad.[41] La stoa, cuyo fundador había recusado por principio todo el culto del templo, buscó más tarde toda clase de posiciones intermedias. Unas veces se dice que las imágenes tienen que ayudar a la imaginación de la masa no formada filosóficamente, y que su premeditada identificación con los dioses tiene que servir para que la muchedumbre respete la ley; otras veces se enseña que en la representación de los dioses se ha elegido la forma humana porque es la más hermosa producida por la naturaleza.[42] Y mientras los cínicos se lanzan con la mayor energía contra el servicio religioso tributado a las imágenes, los platónicos intentan darle sentido. PLUTARCO subraya sin duda en su ya citado

40. Plut. Per. 6.
41. Cic. de nat. deor. I 30, 85.
42. Cic. de nat. deor. I 27, 77.

escrito juvenil la contraposición entre la sublimidad, la grandeza y la bondad de Dios y sus imitaciones terrenas de hierro, piedra o cera. Pero más tarde intenta justificar el culto a las imágenes, incluyendo hasta las imágenes de forma animal de la religión egipcia, y los animales mismos de ésta. "Hay que darse por satisfecho con la certeza de que lo que se adora no son estas cosas, sino la divinidad a través de ellas. Estas cosas son el reflejo más claro y natural de la divinidad, y pueden considerarse como instrumento u obra de arte de la divinidad que ordena el cosmos".[43] Análogamente presenta DIÓN de Prusa al viejo Filias justificándose por su Zeus olímpico: "Damos a la divinidad un cuerpo humano como recipiente del entendimiento y la razón. Y como carecemos de todo lo que haría falta para presentar efectiva y realmente a Dios, intentamos hacerlo por medio de lo sensible y representable, aunque ello sea invisible e irrepresentable; nos servimos, pues, de símbolos".[44] MÁXIMO DE TIRO, miembro de la llamada segunda sofística y próximo a los platónicos, vivió bajo el emperador Cómodo y escribió un tratado acerca de "Si se debe erigir estatuas a los dioses". Llega a las siguientes conclusiones: en sí, las imágenes de los dioses son tan superfluas como las imágenes de hombres excelentes. Pero la debilidad humana las ha inventado para sostener la idea religiosa y mantenerla despierta. El filósofo no las necesita; pero los hombres que piensan son siempre la minoría. Para la masa son necesarias. Son "signos", como las letras lo son de los sonidos, representaciones simbólicas de la divinidad, que es en sí irrepresentable e inimaginable para el hombre.[45] Esta comparación de las imágenes sagradas con los retratos de hombres excelentes nos da sin duda la pista de la *explicación racionalista del origen de la costumbre* de erigir estatuas a los dioses. Esa costumbre se hacía evidentemente derivar de la necesidad de tener retratos de hombres muertos como recuerdo y consuelo de ellos y de su ausencia. La argumentación recuerda además el culto al soberano; todo ello hace verosímil la idea de que esta teoría ha surgido bajo la influencia del evemerismo.[46]

Vemos, pues, que la fe originaria en la presencia material y directa de la divinidad en sus imágenes, y, con ella, la fe en la acción milagrosa de esas imágenes, determinada por la presencia de la divinidad, se había apagado hacía tiempo en los hombres reflexivos; mediante débiles compromisos, los hombres cultos afectos a la religión tradicional intentaban simplemente justificar ante su propia conciencia moral su adaptación a la costumbre recibida y *ejercitada sin fe*. Es sabido que esa misma pugna se repitió en el mundo cristiano en la disputa de las imágenes en la iglesia bizantina durante los siglos VIII y IX, luego que los Padres de la Iglesia lucharon en vano en los siglos IV y V contra la

43. Plut. de superst. 6, 167 D = cfr. 8 y de tranq. an. 20, 477, CD; Is. et Os. 75-77.
44. Dion. Cris. XII 59.
45. Max, Tir. Filosof. diál. II (Hobein), pp. 18 ss. (VII Dübner).
46. Min. Fel. Oct. 20, 5 s. (con 21,1); Lact. Inst. I 15, 2 s.; Sap. Sal. 14, 11-20.

implantación de la veneración de las imágenes; en ambas iglesias la lucha terminó con la victoria de la veneración de las mismas. Seguramente no hay otro fenómeno en el que más claramente se perciba la supervivencia del antiguo politeísmo en el culto cristiano; la diferencia es que en lugar de los dioses aparecen Cristo, María, la Madre de Dios, y los santos.

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA, J.: *Situación religiosa del Imperio en los tres primeros siglos* (Convivium, 1959)

BEAUJEU, J.: *La religion romaine a l'apogée de l'Empire*. París, 1955

BURCKHARDT, J.: *Del Paganismo al Cristianismo* (trad. cast.). México, F. C. E., 1945

COCHRAINE, Ch. N.: *Cristianismo y cultura clásica* (trad. cast.). México, F. C. E., 1949

FARQUHARSON, A. S. L.: *Marcus Aurelius*. Oxford, 1952

FESTUGIRE, A. J.: *La révélation d'Hermès Tismégiste* (4 tomos). París, Gabalda, 1944-1954

JORDÁN DE URRÍES, P.: *Epicteto, Pláticas*. Barcelona, Alma Mater, 1957

LATZARUS, B.: *Les idées religieuses de Plutarque*. París, 1920

LEVI, Ad.: *Storia della Filosofia romana*. Florencia, 1949

MARTHA, C.: *Les moralistes sous l'Empire romain*. París, 1894

NILSSON, M. P.: *Geschichte der gr. Religion*, II, 1950, pp. 295 ss.

THEILER, W.: *Gott und seele im kaiserzeitlichen Denken* (Entretiens sur l'Antiquité, III: La tradition platonicienne). Ginebra, 1958

THEVENAZ, P.: *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*. París, 1938

Capítulo XXII

LAS CIENCIAS PARTICULARES

Las diversas ciencias particulares no han hecho ya progresos de importancia en el período romano. Se ha ampliado simplemente su horizonte táctico, como y sobre todo en la geografía y en la historia; pero no ha surgido una nueva consideración básica de las cosas. Precisamente el aumento del material suscitó, empero, la necesidad de redactar breves resúmenes y antologías científicas, así como, en la medicina por ejemplo, la de la especialización en temas determinados.

En la *geografía* y la *astronomía* hay que citar la obra geográfica de Estrabón, redactada en tiempos de Augusto y de cuyos diecisiete libros los dos primeros tratan los fundamentos matemático-astronómicos debidos a Eratóstenes, mientras que los quince siguientes contienen la descripción de las tierras conocidas. Con Eratóstenes divide Estrabón la superficie terrestre en cinco zonas; en cambio discrepa de él por su incondicional confianza en Homero como autoridad geográfica, fe que le viene de la actitud de la mayoría de los estoicos ante el viejo poeta. Estrabón nos ha trasmitido muchas noticias importantes procedentes de obras más antiguas y perdidas, como, por ejemplo, de Posidonio.

Claudio Ptolomeo, que vivió en Alejandría en tiempos de Antonino Pío y Marco Aurelio, ha reunido en una serie de obras los conocimientos geográficos y astronómicos de la Antigüedad. Ya Augusto había mandado a su general M. Vipsanio Agripa que realizara una medición del imperio y basándose en ella se dibujara en una pared del Portico Vipsania en Roma un mapa imperial; en este mapa se basa la llamada Tabula Peutingeriana, a través de una reelaboración de la época de Teodosio (finales del siglo iv); la tabla se llama así por su propietario del siglo xvi, el humanista de Augsburgo Konrad Peutinger. Ptolomeo se esforzó por fijar según su latitud y su longitud unas ocho mil ciudades comprendidas entre el grado 10 de latitud sur y el 60 de latitud norte, y entre Irlanda por un lado y Java y Sumatra por otro; su obra está concebida en forma principalmente de tablas, con un añadido de veintisiete mapas. Pero como en muchos casos no contaba más que con itinerarios,

y no con mediciones astronómicas, sus resultados tenían necesariamente que ser muy erróneos en la mayoría de los casos. Su obra principal, el "*Almagesto*" (*Tabrir al maghesti*, o sea *sintaxis megiste*, "composición magna"), traducida al árabe ya en el siglo IX y consiguientemente conocida en el mundo bajo el título árabe, contiene el sistema de astronomía de Apolonio de Perga y de Hiparco, en el que la Tierra vuelve a presentarse en el centro del mundo y los planetas y el Sol giran en torno de ella según la teoría de los egipcios antes estudiada. Ptolomeo prueba, pues, que el sistema heliocéntrico de Aristarco de Samos ha sido abandonado. No había podido imponerse frente a la concepción de los peripatéticos —Ptolomeo lo era—, apoyada por la autoridad de Aristóteles. Y como la vieja concepción se compadecía bien con la imagen del mundo de la Biblia hebrea, tras la cristianización del imperio la imagen aristotélico-ptolemaica del mundo se mantuvo dominante hasta que Copérnico, Galileo y Kepler consiguieron con sus descubrimientos la victoria definitiva de la imagen heliocéntrica del sistema solar. Ptolomeo redactó además un tratado astrológico, el llamado Tetrabiblos, cuyas concepciones fundamentales procedían de Posidonio. Muy traducido —por Melancton entre otros—, este libro fue hasta el siglo XVII la fuente principal de toda la superstición astrológica. Así se unen en Ptolomeo como en Posidonio, la ciencia y la superstición. El astrónomo alejandrino considera que la *matemática* es la mediadora entre la teología y la física, entre lo invisible y lo divino y la materia mutable. Ciencia y superstición obraron luego durante siglos precisamente en la forma transmitida por Ptolomeo. La edad media cristiana conoció sus obras a partir del siglo XIII —antes habían sido traducidas del griego al árabe y luego, en tiempos de Federico II de Hohenstaufen, del árabe al latín—, y la imagen del mundo de Ptolomeo fue para la edad media teoría científica demostrada.

Todo lo que había conseguido la investigación matemática y física del helenismo y había convertido en *mecánica* práctica tiene su continuación y culminación en el matemático y mecánico HERÓN de Alejandría, que vivió probablemente en el siglo I y hasta en el II después de Jesucristo. Teoréticamente se basó en la física de Estratón de Lámpsaco. Pero se dedicó sobre todo a la invención y construcción de máquinas, es decir, a la *técnica* en sentido estricto. Escribió un tratado de mecánica en el que estudiaba las máquinas más simples, el torno, la palanca, el polipasto, el tornillo, y otro sobre aparatos de presión e instalaciones diversas que sirven para infundir a los fieles la piedad en los templos mediante la producción de "milagros" (especialmente movimientos de imágenes sagradas).[1] También escribió sobre la construcción de catapultas, y se encuentra en él la construcción de varios autómatas, como por ejemplo uno de agua bendita, un taxámetro o medidor de distancias, un teatro automático, y hasta una esfera puesta en movimiento por el vapor de agua, o sea, una

1. Inscripción de Rodas (siglo III). Revue des études grecques XVII, 1904, p. 204 apud W. Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, 6.ª ed., 1920, pp. 285, 2.

primitiva máquina de vapor.[2] Tan cerca llegó, en efecto, la mecánica antigua de los más importantes inventos de la edad moderna, aunque sin adivinar el alcance de aquellos puntos de partida. La Antigüedad no tuvo una edad técnica. Pero la física y la mecánica de los siglos XV y XVI enlazarón con Herón, aunque los inteligentes juguetes construidos entonces según sus procedimientos y su inspiración no encontraran por el momento aplicación tampoco, si no es en los gabinetes de curiosidades de distinguidos aficionados.

También la *medicina* científica de los griegos, cuya complicada historia no hemos podido estudiar aquí con detalle, experimentó en el siglo II su definitiva consumación. La medicina científica terminaba su carrera sin haber conseguido suprimir del todo la medicina religiosa en los templos de Asclepio (Esculapio), a los que aún seguían acudiendo muchos fieles en busca de la salud. Aún más: el culto a este dios cobró impresionante revitalización en el siglo IV y más tarde aún en el santuario de Epidauro, que supo hacer excelente propaganda para su negocio mediante la difusión en masa de noticias de curas milagrosas. A principios del siglo III (a. J. C.) el dios celebró su llegada oficial a la isla del Tíber en Roma. Por todos los rincones del imperio se levantan sus santuarios, el más célebre de los cuales en el período romano fue el de Pérgamo. Asclepio se convirtió poco a poco en el "Salvador" *(sóter)* del cuerpo y del alma. No obstante, el manejo de la medicina religiosa en los templos permite reconocer una transformación que observamos sobre todo y precisamente en Pérgamo gracias a los llamados "sagrados discursos" del célebre sofista ELIO ARÍSTIDES, que vivió en el siglo II de nuestra era.[3] El orador, plenamente creyente, había ido al santuario de Pérgamo para sanar de una enfermedad crónica de los nervios. De sus informaciones se desprende que la medicina religiosa había concertado en aquel tiempo una curiosa alianza con la científica. Sigue sin duda aplicándose la incubación, esto es, el sueño en el templo, pero el tratamiento es en su conjunto más racional, y el dios no pasa de comportarse como un médico que da consejos prudentes. El dios se ha hecho estudiante y ha ido a aprender dietética de los médicos científicos, y receta tratamientos en regla propios de éstos, como curas de robustecimiento, baños fríos, ejercicios gimnásticos en general, etc. La depresión de alma se trata con música y representaciones dramáticas. También hay médicos científicos al servicio de la organización, y el paciente puede elegir entre seguir las indicaciones del dios o las del médico —las cuales, evidentemente, no resultaban nunca muy diversas.

El resto de la medicina científica seguía por su parte sus propios caminos. Se distinguen en ella en la época dos corrientes principales: los empíricos, que se basan en Epicuro y en el escepticismo y no quieren más base de trabajo que la experiencia; y los metódicos, que, como la pequeña escuela de los pneu-

2. Ulrich von Wilamowitz, Griechisches Lesebuch, 1902, II, pp. 252 ss.; H. Diels, Antike Technik, 2.ª ed., 1920, pp. 57 ss.
3. Ael. Arist. or. 47-52 (Keil).

máticos, se inclinan más bien hacia el estoicismo. Uno de los últimos representantes de la escuela empírica fue SEXTO EMPÍRICO (su apodo le viene del nombre de la escuela), que fue en su juventud un escritor de temas médicos y más tarde un filósofo escéptico (siglo II). El metódico més importante fue SORANO de Efeso, que enseñó en Roma y en Alejandría en tiempos de Trajano y Adriano. La obra de este hombre en sus diez libros de enciclopedia médica y en sus escritos biográficos es un punto culminante de la historia de la medicina y de la etiología patológica. Consiguió especial celebridad por su tratamiento de las enfermedades de la mujer, sobre las cuales escribió una obra especial en cuatro libros.

La colección de los *escritos hipocráticos* estaba aún aumentando. En el siglo III antes de Jesucristo se añadió a ella el escrito "Del médico", y en tiempos de la llamada segunda sofística las "*Instrucciones*" (*Parangelíai*) y el escrito "Del decoro". El úlitmo describe el retrato del médico ideal en su comportamiento externo, mientras que el primero contiene la hermosa sentencia que da testimonio de la excelente mentalidad de la clase médica: "Cuando hay amor al hombre, hay amor al oficio". [4] El médico antiguo prueba con ello haber sido buen portador del etos humanístico que es propio de su profesión.

El último gran médico de la Antigüedad fue CLAUDIO GALENO de Pérgamo (129-199), que llegó a Roma el año 161 y fue allí médico de corte de los emperadores antoninos. Filosóficamente educado y muy fecundo como escritor, resumió en sus obras el saber médico de la época. En estas obras salta por encima de las escuelas de su tiempo hasta enlazar con Hipócrates mismo o, al menos, con los escritos que circulaban bajo el nombre del antiguo médico, escritos que Galeno comentó y completó. Del Corpus Hippocraticum tomó parte ante todo la llamada patología humoral, esto es, la doctrina de que la salud consiste en la mezcla normal y armoniosa de los cuatro humores somáticos —sangre, linfa, bilis negra y bilis amarilla— y la enfermedad es una perturbación de ese equilibrio. En psicología la misma doctrina le sirvió para fundamentar la teoría de los cuatro temperamentos. Su fisiología se encuentra en las "investigaciones anatómicas", una obra en quince libros. Galeno estaba convencido de que el buen médico tiene que ser además filósofo, Galeno era un ecléctico: tomó de Platón, Aristóteles y la stoa lo que le podía ser útil para su especialidad. Esta unión de filosofía y medicina se manifiesta del modo más claro en su escrito acerca "De las doctrinas de Platón y de Hipócrates". Sin liberarse completamente de la superstición —pues cree en la significación de los sueños y en las curaciones milagrosas debidas a Asclepio—, Galeno está sin embargo, básicamente convencido del carácter regular y normado del proceso de la naturaleza, de lo que resulta para él la necesidad de que la práctica médica proceda por medios racionales. Aún más: de la doctrina de la legalidad de la naturaleza infiere que la libertad creadora de Dios está limitada por la ley natural, tesis

4. Parang. 6 CMG I, 1, p. 32.

que opone explícitamente a la narración mosaica de la Creación. Reconoce a los cristianos su autodominio, su ascetismo frente a los sentidos y su desprecio de la muerte, pero les reprocha que son demasiado crédulos y admiten "leyes no probadas", y que son incapaces de establecer una concepción consecuente, racional y bien pensada del mundo, en lugar de la cual hay en los evangelios demasiadas parábolas y metáforas.[5] Con esto basta para comprobar que en Galeno está aún viva la necesidad auténticamente griega de contar con un procedimiento de argumentación basado en fundamentos probatorios. No contento con su conocimiento científico particular, Galeno desea incluirlo en un sistema filosófico pleno, en lo que se expresa también la tendencia del pensamiento griego a conseguir una visión coherente y completa del mundo. Sus obras fueron traducidas al árabe en el siglo IX, y del árabe al latín en el siglo XIV. Durante toda la edad media y hasta comienzos de la edad moderna, Galeno fue la autoridad médica indiscutida —para muchos, también una autoridad filosófica—, y la ciencia natural y la medicina modernas tuvieron que descargarse del peso de esa autoridad, igual que del de la de Aristóteles, antes de poder reconocer a Galeno los méritos que sin duda le corresponden.

Nos queda por considerar en qué medida las diversas tendencias de la ilustración religiosa resultan perceptibles en la *historiografía* griega del período imperial romano. El imperio mundial unido bajo un único soberano estaba reclamando una historia universal. DIODORO de Agirión (Sicilia) emprendió en tiempos de Augusto la redacción de una tal historia universal. No llegó, por lo demás, más que a una superficial compilación, copiando las historias de los respectivos pueblos que ya existían desde antiguo. Ello no obstante, hay en Diodoro una concepción filosófica de la historia que presenta tonos estoicos. Diodoro ve en la historia la acción de la Providencia divina, la cual ha puesto a los hombres bajo una sola ley, como miembros que son de una sola sociedad; por eso intenta exponer la historia universal como historia de *un* estado, el estado de la humanidad. Expone la prehistoria según la teoría de Demócrito, que ha recibido por la mediación de Hecateo de Abdera. Su concepción del origen de la religión es plenamente evemerista. Los dioses egipcios y griegos fueron soberanos e inventores meritorios a los que se concedieron honores divinos a su muerte. Dioniso, no es hijo de Zeus, sino de padre desconocido que raptó a Sémele. Es además idéntico con el antiguo rey egipcio Osiris, que descubrió en Nisa el cultivo de la vid. En un viaje a Etiopía se llevó consigo a su hermano Apolo y un grupo de músicos presidido por este último y del que formaban parte nueve doncellas llamadas Musas, razón por la cual se llamó a Apolo "Musageta". En Etiopía encontraron la notable población de los sátiros, hombres

5. Higiene, o doctrina de la salud (Hygienái) 1, 8 (vol. 6, 41, Kühn). Acerca del uso de los miembros del cuerpo XI, 14 (vol. 3, 905 s., Kühn); de las diferencias del pulso, II, 4 (vol. 8, 579, Kühn); traducción latina del escrito —conservado sólo en árabe—. De sententiis politiae Platonicae, apud E. Norden, Antike Kunstprosa 3, 1915, pp. 518 s. A 1 y A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 1, 1902, pp. 157 s.

velludos desde los pies hasta la cadera. En definitiva, la religión es para Diodoro mitología pura, y su origen se explica exactamente igual que en Evémero. No existen pues, para él, los dioses del politeísmo, y como es la investigación histórica la que descubre el verdadero ser de los dioses, puede llamarse a la historia "predicadora de la verdad" y "madre de toda filosofía". [6]

El punto culminante del método de Evémero se encuentra en la "Historia fenicia" de FILÓN de Biblos, que vivió en tiempos de Adriano. Según el autor, sus datos proceden del viejo Sanchuniaton. Siguiendo paso a paso a Evémero, descubre la verdad del origen de los dioses y de los hombres en una inscripción que se encuentra en el interior del santuario de Amón en Egipto y que los sacerdotes han mantenido secreta. Según esa inscripción, los mitos griegos no están en lo cierto; ni siquiera lo está la interpretación alegórica de los mismos, sino que la verdad es que hay que distinguir entre dos clases de dioses: mortales e inmortales. Los inmortales son el Sol, la Luna y los planetas. Pero la mayoría de los dioses fueron hombres mortales, príncipes, inventores y otros benefactores de la humanidad, venerados como divinos después de su muerte por agradecimiento de los hombres. Siguiendo una cosmogonía y una zoogonía en la que pueden reconocerse aún elementos órficos, Filón construye un audaz árbol genealógico de príncipes divinizados con un arsenal de dioses griegos, babilonios, egipcios y sirios —entre los que aparecen el Dagón de los filisteos y el El o Eloím de los hebreos—; esos príncipes habrían sido todos reyes de Fenicia, habrían introducido la cultura mediante toda suerte de invenciones y habrían fundado las primeras ciudades. En la descripción se reconocen el viejo culto sirio de las rocas, la llamada baitilia, y el sacrificio de víctimas humanas, destinado a salvar de especiales dificultades. Hesíodo y los demás poetas griegos han escondido con sus teogonías ese verdadero origen de la religión, hasta que, del modo dicho, ha podido ser de nuevo declarado. [7]

Todavía hay dos representantes tardíos de la *interpretación racionalista del mito* a la manera de Palefato; es difícil precisar su cronología; el primero se llamaba HERÁCLITO, y no hay que confundirlo con el alegorista del mismo nombre; trata con un pragmatismo historicista las leyendas de los dioses y de los héroes; lo mismo hace el segundo, el anónimo autor de las "Historias inverosímiles", cuyos restos se nos han conservado en un manuscrito vaticano. Según estas narraciones, Scila y las harpías eran hetairas que devoraban las riquezas de sus amantes, y los centauros un pueblo de jinetes bandidos. La leyenda de que Perseo tenía unas sandalias aladas que le regaló Hermes se debe a que Perseo era de pies muy veloces, con los que "volaba". Cerbero era un perro del rey Edoneo, robado y escondido por unos ladrones; Hércules lo encontró y lo llevó

6. Diodoro I, 1, 3, 7 s., 13 ss., 15, 18; III, 56 ss.; 46; I, 2.

7. Fil. de Bibl. frag. 1, 2, 4 apud Euseb. Praep. ev. I, 9, 10; IV, 16 (Müller, FHG III, 560 ss.).

a Euristeo. Belerofonte no se alzó hacia el cielo en un caballo alado, sino sólo con su pensamiento, pues fue astrónomo.[8]

Así documentan también historiadores y mitógrafos de la edad imperial la ulterior debilitación de la fe en los viejos dioses y héroes, y la artificialidad e insostenibilidad de los medios necesarios para que el hombre dubitativo consiguiera establecer un frágil compromiso con la tradición religiosa.

8. Herácl. 2, 5, 8, 9; Anón. de incred. (Exc. Vat.) 5, 14; ambos en apéndice a N. Festas, Palaiphatos (Mytogr. Gr. III, 2, 1902), pp. 73 ss., 88 ss.

BIBLIOGRAFÍA

GIL, Luis: *Censura en el mundo antiguo*. Madrid, Rev. de Occ., 1961, 275 ss.
GUZZO, A.: *Tolomeo* (Filosofía, 1952)
LAÍN ENTRALGO, P.: *Enfermedad y Pecado*. Barcelona, 1961, pp. 45 ss.
MEWALT: art. *Galenos* (en la Real-Encyclop. der class. Altertumsw. VII, 1912, col. 578 y ss.)
SARTON, G.: *Galen of Pergamon*. University of Kansas Press, 1954.

Capítulo XXIII

LA LITERATURA
LUCIANO

En los dos primeros siglos de la era cristiana la poesía griega pasa definitivamente a último término detrás de la prosa, no sólo porque queda oscurecida por el florecimiento de la poesía latina, sino también porque en esta época la llamada segunda sofística da a la prosa griega nueva vitalidad con su atención a los viejos modelos, ya clásicos, de Tucídides, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes y Platón; el entusiasmo por estos maestros de la prosa griega llega tan lejos que se abandona la moda asiática antes dominante y hasta la lengua griega mundial, la *koiné,* en cuyo lugar vuelve a imponerse el dialecto ático de los clásicos; y en vez de la ampulosidad y el adorno se prefiere de nuevo la sencillez y la claridad áticas. Del mismo modo que en la antigua sofística Gorgias no había concedido a la poesía más que el lugar de una parte de la retórica, también ahora el orador ambulante sofista recluye a la poesía en cursos especiales y con muy poco público, según nos cuenta Plinio el Joven (Ep., I. 13). El sofista ambulante, cuyo tipo se nos presenta con diversos matices en hombres como Dión de Prusa, su discípulo Favorino, Elio Arístides y la dinastía lémnica de los cuatro Filóstratos, especialmente el segundo de ese nombre, da conferencias públicas sobre los temas más diversos.

Como no podía ser de otro modo, en muchas de esas conferencias se trataban también temas religiosos y filosóficos. Así vimos ya que Dión de Prusa discutía la esencia de la religión en términos muy dependientes de Posidonio, y que Máximo de Tiro se ocupó de la cuestión de las imágenes. De Favorino cuenta Gelio que pronunció en Roma y en griego una conferencia contra la astrología de los llamados caldeos y que probó la imposibilidad de aquella superstición que presenta a "los hombres racionales como juguetes y ridículos muñecos de los astros que todo lo dirigen y dominan" con concluyentes pruebas tomadas de Carnéades y de la filosofía cínica. [1]

1. Gel. XIV, 1.

Pero todos esos sofistas quedan superados en el arte de la exposición, en la riqueza formal y de contenido, la vivacidad y la agilidad de la fantasía, la gracia y el chiste, por LUCIANO de Samosata (Siria, *circa* 120-180), al que Filóstrato no ha citado siquiera en sus biografías de sofistas, pero que en cambio superó a todo el gremio en cuanto a influencia en la posteridad, y era, por lo demás, demasiado original para que se le pudiera catalogar en una determinada rúbrica literaria. Destinado primero a ser escultor, Luciano se dedicó pronto a la retórica, pasó de ésta a la filosofía *(Nigrino)* no halló tampoco en la filosofía satisfacción y la abandonó pronto *(Hermótimo)* para dedicarse a su peculiar obra literaria, cuyos frutos más característicos y logrados pueden considerarse *sátiras*. Luciano murió siendo funcionario de la administración provincial egipcia, y hasta en las molestias de la vejez ha conservado su humor, como prueba su pieza burlesca "Tragodopodogra". No es posible incluir a Luciano entre los filósofos. Es demasiado superficial para ocuparse en serio de filosofía. Esta no le interesa más que en la medida en que ayuda a *liberarse de la superstición,* y superstición es para él todo lo que otros llaman religión. Teoréticamente considera imposible llegar a un conocimiento filosófico seguro; prácticamente, le repugna la ausencia de acuerdo entre la vida y la doctrina, disarmonía que encuentra en muchos pequeños partidarios de los grandes pensadores. Por eso la filosofía es para él una "disputa acerca de la sombra del asno",[2] y el escritor es enemigo jurado de todo dogmatismo, especialmente del estoico. Los que más le gustan son los escépticos, según el principio de Epicarmo: "Sé sobrio y aprende a dudar".[3] Pero a pesar de eso se encuentra más cerca de dos escuelas filosóficas que de todas las demás: la epicúrea y la cínica. Del *epicureísmo* aprecia la recusación de la Providencia divina y su enérgica lucha contra toda superstición de cualquier tipo. Y seguramente es su intención más general que la de un mero cumplido al amigo Celso lo que le lleva en el "Alejandro, o el profeta embaucador" —dedicado a aquél— a decir que Epicuro "ha penetrado con su mirada la naturaleza de las cosas y es el único que ha visto su verdad", o lo que le mueve a elogiar la "férrea convicción" de Demócrito, Epicuro y Metrodoro contra toda locura religiosa, o a hacer que, aparte de ateos y cristianos, Alejandro el profeta no excomulgue más que a los epicúreos, o a presentar precisamente como epicúreo al valiente que se atreve a desenmascarar la estafa del arte de birlibirloque del profeta, o a llamar a los Principios de Epicuro "el más hermoso de los libros", o a declarar al mismo Epicuro "hombre verdaderamente santo y divino por naturaleza, el único que ha visto la nobleza en la unión con la verdad, y que la ha transmitido, y es así el salvador de sus discípulos". También en otros escritos, como en las dos sátiras de Zeus, presenta en un caso a un epicúreo como el enemigo principal de la fe en la Providencia, y en el otro hace que su protagonista cínico tome por lo menos algunas armas prestadas del

2. Luc. Hermot. 71.
3. Hermot. 47; Epic. frag. 250 (Kaibel).

arsenal del epicureísmo.[4] Del *cinismo* gustaba a Luciano su decidida lucha contra la fe en el destino, así como su hostilidad a todo patos vacío y a toda postura orgullosa de una cultura en realidad ya seca y quebradiza. Las gentes sencillas, como el zapatero Micilo que ya había figurado como ejemplo en las Parodias de Crates, son en el fondo las mejores y, sin saberlo, también los más felices de los hombres.[5]

De hecho, Luciano ha seguido a los cínicos en considerable parte de sus escritos; al menos, en la forma literaria; y esos escritos son, por lo demás, de los más logrados. Según su propia expresión, Luciano ha "desenterrado" la *sátira menipea,* de cuya renovación latina se había ocupado también Varrón; pero no la ha copiado simplemente, sino que ha fundido el diálogo, "hijo de la filosofía", con el elemento caricaturesco de la comedia para hacer un "hipocentauro" y crear un nuevo género literario que puede considerarse obra personal suya y cuya creación le valió el nombre de "Prometeo de la literatura". Con la forma estaba ya determinada la tendencia satírica de este género literario, pues el propio Menipo se había definido como "un perro que muerde disimuladamente y entre risas"; y Luciano hizo con esta creación suya la vieja experiencia de que el público tributaba a su burla elogio y aplauso, pero él mismo se acarreaba el odio del objeto de la burla.[6] *Dos grupos* pueden distinguirse entre las sátiras menipeas de Luciano en atención a su contenido: el grupo *teológico,* enderezado contra la fe en los dioses en todas sus formas, y acaso sobre todo contra la fe en la ultratumba; y el grupo *ético-pesimista,* que toma como blanco de su burla las locuras y los absurdos de la vida humana. Lo que ofrecemos a continuación no es una exposición completa de la sátira de Luciano, sino sólo una selección de ejemplos característicos de su espíritu y especialmente gráficos.

Al primer grupo pertenece el "*Icaromenipo*". El cínico, como en otro tiempo Dédalo y su hijo Ícaro, se alza en el aire con un par de alas, una de águila y otra de buitre, para contemplar el mundo desde la perspectiva del pájaro. La agitación de los hombrecillos, que le parecen montones de hormigas, le resulta muy pobre y despreciable, pero no más gloriosa le resulta la vida de los dioses. Pasando de la esfera terrestre a la celeste, Menipo se encuentra primero con Selene (la Luna), que se le queja del trato que le han dado filósofos y científicos de la naturaleza. Estos meditan sobre sus diversas formas (las fases), algunos de ellos dicen que está habitada, otros que le roba la luz al Sol, y otros que es como un espejo colgado sobre el mar. Ella no merece tan malos tratos, ante todo por lo callada que es, que no traiciona ninguno de los crímenes y actos vergonzosos que cometen los hombres por la noche. Que Menipo transmita a Zeus su petición: ciérrense las bocas de los filósofos. Menipo llega luego a las

4. Alex. 25, 17, 38, 43, 47, 61; Jup. trag. 16 ss.; Jup. conf. 6 (los "malditos sofistas"), 7 (teoría del sacrificio), 9 (recusación de la Providencia).
5. Somn. sive Gallus 1 ss.; Crates apud. Plut. de vit. aer. al. 7 p. 830 C.
6. Bis acc. 33; Piscat. 25 ss., Prom. in verb. 1, 6, 7.

puertas del cielo, e, interrogado por Zeus acerca del objeto de su llegada, dice que quiere averiguar la verdad sobre los cuerpos celestes, pues está harto de las contradictorias opiniones de los filósofos en este punto. Zeus quiere entonces saber qué opinión de él tienen los hombres. Menipo contesta que le consideran rey de los dioses. Zeus no lo quiere creer, pues antes, sin duda, valían los versos:

Llenos están de Zeus los caminos,
y todos los mercados de los hombres, [7]

pero ahora él, Zeus, pasa a segundo lugar detrás de Bendis, de Asclepio, de Anubis, etc., sus fiestas son descuidadas, se sumen sus oráculos en el silencio. en definitiva, los hombres le tienen "por anticuado". Luego Zeus, acompañado por Menipo, se dirige al lugar del cielo en que los dioses suelen recoger las rogativas de los hombres. Allí desemboca una serie de tuberías que vienen de la Tierra y tienen al final un recipiente cerrado como una cisterna. Ante cada cisterna hay un trono. Zeus se sienta en el primero y destapa su cisterna; surge el clamor de las peticiones contradictorias: el uno pide que crezcan sus verduras, el otro quiere una herencia, el tercero quiere ganar un proceso, otro quiere ser vencedor en Olimpia. Un marino pide viento del norte, otro viento del sur; un campesino quiere lluvia, el batanero pide buen tiempo y mucho sol. ¿Qué hacer?

Lo uno concedió el padre, y lo otro no. [8]

Zeus deja pasar al cielo por una abertura las peticiones justificadas, y las coloca a su derecha, y sopla hacia abajo las injustificadas, para que no lleguen al cielo. Por la segunda abertura escucha entonces Zeus los juramentos, y por la tercera los oráculos; por la cuarta, que da paso al humo, suben los sacrificios. A continuación Zeus da a los Vientos y a las Horas las órdenes correspondientes: hoy lloverá en Escitia, habrá tormenta en Libia, nevará en Grecia y granizará en Capadocia. El viento norte soplará en Libia, y el sudoeste agitará el Adriático. Una vez resueltos estos problemas se van a comer, y Menipo se sienta junto con Pan, Atis y Sabacio, metecos muy dudosos entre los dioses. Estos disfrutan, además del néctar y la ambrosía, el vapor de los sacrificios. Apolo toca la lira, las Musas recitan un trozo de la Teogonía de Hesíodo y una oda de Píndaro y Sileno baila un córdax. [9] Luego descansan. Pero Menipo no puede dormir y se pregunta por qué no le habrá crecido la barba a Apolo al cabo de tanto tiempo, y cómo es que puede ser de noche en el cielo si está

7. Arato, Himno a Zeus, Fain. 2 s.
8. Il. XVI, 250.
9. Danza cómica licenciosa.

presente Helios. A la mañana siguiente Zeus convoca una asamblea de los dioses ante la cual pronuncia un largo discurso acerca de la maldad de los hombres y especialmente de los filósofos. Entre éstos los que peor parados salen son los epicúreos. Si consiguen convencer al mundo de la verdad de su filosofía, los dioses tendrán que morirse de hambre. Pues ¿quién seguirá ofreciendo sacrificios si no puede esperar nada de ellos? Por último hay que tratar de las quejas de Selene. Todos gritan en desorden y confusión y se oyen indignadas exclamaciones contra los filósofos: "¡Hiéreles con el rayo!" "¡Al báratro, al báratro con ellos!" [9a] Zeus decide que, como se está en un período festivo de cuatro meses, dejará que los hombres se agoten durante ese tiempo con la dialéctica. Y si eso no basta, en primavera los deshará con el rayo. A Menipo, se decide, hay que cortarle las alas para que no vuelva al cielo, y mientras Zeus levanta la sesión, Hermes coge a Menipo de la oreja y le lleva a la Tierra, depositándolo en el Cerámico [10] de Atenas. Menipo se dirige inmediatamente al "Pórtico polícromo" *(Stoa)* de Atenas para llevar a los filósofos que por allí pasean la "alegre embajada" del cielo.

Este mismo estado de ánimo desenfadado y ese mismo tratamiento chistoso del tema se presentan en *"El Zeus trágico"*, que empieza con una divertida discusión entre dioses griegos y bárbaros, de oro, de mármol y de bronce, acerca de su respectivo rango. El coloso de Rodas pone en desesperación a Hermes, responsable del orden en la mesa: como el coloso necesitaría para sentarse cómodamente la Pnyx entera, [11] Zeus ordena que asista de pie a la reunión. Las deliberaciones se dedican a una disputa que está teniendo lugar en Atenas ante nutrido público entre el estoico Timoclés, que defiende la fe en la Providencia divina, y el epicúreo Damis, que la ataca. La punta de la pieza consiste en que al final el propio Zeus reconoce la superioridad de Damis, y al consuelo de Hermes, que le dice que por lo menos los bárbaros creen aún en la Providencia y son muchos más que los griegos, contesta que le gustaría tener como aliado a Damis (53). Es notable que, en su negación de la Providencia, Damis no se mantiene dentro de los límites de la teología epicúrea, sino que los rebasa para negar además la existencia de los dioses, rasgo en el cual podemos reconocer las ideas del propio Luciano. [12]

Si ya en esta primera sátira de Zeus la mántica es objeto de burla, y precisamente en la persona de Apolo, la segunda, *"El Zeus convicto"* acaso inspirada por "El desenmascaramiento de los divinos" de Enomao o por otro escrito cínico de contenido análogo, se dirige específicamente contra la fe en el destino sostenida por la teología estoica. En ella se muestra que con la fe en el destino queda en realidad suprimida la fe en los dioses, puesto que éstos, incluido Zeus, no

9ª. El Báratro era un precipicio al que se precipitaban los delincuentes en Atenas.

10. El barrio ateniense de los ceramistas estaba fuera de las antiguas murallas de la ciudad.

11. Colina ateniense en la que se celebraban las asambleas populares.

12. Jup. trag. 4, 17, 35.

pueden hacer nada que no esté determinado por el destino, y, por tanto, todo su aparente poder pende del delgado hilo de Cloto.[13] Con esto el culto entero se hace absurdo, pues es imposible en estas circunstancias influir en los dioses mediante oraciones y sacrificios (5). Además, con la fe en el destino se suprime la libre voluntad del hombre, y con ésta su responsabilidad moral, y ni exhortaciones ni amenazas servirán para nada, mientras que los castigos y premios en la otra vida resultan no ya sólo injustos, sino absurdos (9, 18). Por último, también la mántica pierde todo valor; pues es imposible guardarse de lo inevitable (12). De este modo consigue Luciano una reducción al absurdo de la religión de la época. Y aunque lo que el "cínico" destruye aquí consciente y explícitamente es la teología estoica, con su contradictoria fusión de fe en el destino y fe en los dioses, la polémica afecta indirectamente también a la religión tradicional, pues el compromiso concertado por los estoicos con ella era propiamente el último refugio de ésta. Expulsada de ese refugio, le esperaba ya el final.

"*La asamblea de los dioses*", en la que, según los procedimientos de la asamblea popular ateniense, se delibera acerca de la justificación de la existencia de los "extranjeros y metecos"[14] entre los dioses y se decide acerca de ello, es un reflejo de la invasión del mundo griego por las divinidades extranjeras. Lleva la palabra Momo.[15] Este indica que el número de metecos entre los dioses —metecos que, para acabarlo de arreglar, no pagan el tradicional impuesto per capita— está aumentando de modo intolerable. Ya Dioniso ha traído consigo toda la caterva de sátiros, silenos y panes, dioses asombrosos y ridículos con colas y cuernos. También Zeus ha llenado el cielo con sus muchos bastardos de mortales mujeres (Zeus declara entonces que no permitirá que se aluda así a Hércules, el cual se ha ganado la inmortalidad por sus muchas hazañas). Pero incluso diosas como Afrodita, Eo, Selene y Deméter han seguido el lamentable ejemplo. A todo eso hay que añadir los dioses de los bárbaros: Atis, Sabacio, Mitra, que ni siquiera sabe griego, por lo que no entiende los brindis que se le dirigen, y especialmente los de los egipcios, Anubis y consortes, los de formas animales, protegidos por Zeus a causa de sus misterios (11). Por último habla de los héroes (Héctor, Protesilao, etc.), y de las personificaciones, como Tique, etcétera, "nombres vacíos" de cabo a rabo. El cielo está tan lleno que el néctar y el ambrosía van ya escasos, y el precio del cótilo ha llegado ya a una mina.[16] Para terminar, Momo presenta una "decisión de la asamblea popular", cuyo texto trae escrito a la reunión: hay que elegir una comisión de siete dioses plenos o de pleno derecho que examinen los derechos de ciudadanía de los demás

13. Cloto (Jup. conf. 6, s.) es la hiladora, una de las tres diosas del destino. Cfr. Jup. trag. 25, 32.

14. "Metecos" (los que se asientan junto a, o sea, junto a los ciudadanos) se llamaban en Atenas los extranjeros residentes, obligados a tributar per cápita.

15. Momos es el dios de la acusación y el reproche.

16. I cótilo era aproximadamente 1/4 de litro; y una mina eran 100 dracmas, una unidad monetaria alta como "el billete de mil pesetas".

dioses. Las estatuas y los sacrificios de aquellos dioses cuya documentación resulte insuficiente serán derruidas y suprimidos, y las primeras sustituidas por imágenes de Zeus, Hera, Apolo o cualquier otro dios de pleno derecho. Los dioses destituidos serán enterrados a costa de la ciudad, en vez de que ésta les erija un altar. Zeus considera peligroso pasar a la votación, pues teme que la mayoría no se preste a la acción. Por ello dispone simplemente que se proceda según la moción de Momo.

En un escrito especial "*De los sacrificios*" arguye Luciano el absurdo de los mismos, y en otro "*Del luto*" el absurdo del culto de los muertos. Pues el mundo infernal cae bajo su crítica exactamente igual que el olímpico. En "*Menipo o la conjuración de los muertos*" el cínico baja al Hades para saber por Teresias que lo mejor es la vida del inculto (20). Y según esto en el "*Viaje a los infiernos*" el zapatero Micilo[17] resulta a su muerte más feliz que el rico y poderoso tirano Megapentes, que en castigo de sus pecados no puede beber agua del Leteo, mientras que Micilo y Ciniscos pueden ir a las islas de los bienaventurados por sentencia del tribunal de los muertos (24). "Los pobres reímos y los ricos gimen" (15). También en el libro segundo de sus "*Historias verdaderas*" parodia de las fábulas de viajes contemporáneas, da una descripción fantástica de los magníficos edificios y la excelencia del clima de las islas de los bienaventurados, en las que éstos, sin cuerpos, pero revestidos de cierto parecido con los que tuvieron, viven sin envejecer nunca, en una eterna primavera, y celebran sus banquetes en los campos elíseos (5 ss.). Ya la presentación de ese cuadro en una serie de viajes falsos prueba la intención de Luciano de despojar de toda realidad a los mitos del más allá.

Las citadas descripciones infernales nos llevan al segundo grupo, al de las *sátiras ético-pesimistas*. Entre éstas hay que incluir el diálogo "*Caronte, o los contempladores del mundo*". El barquero de los muertos se ha tomado un permiso de un día para ver el mundo guiado por Hermes, ya que, según su experiencia, los muertos se separan tan a disgusto de ese mundo y sienten tanta nostalgia de él en el Hades. Pero ese mundo no corresponde en nada a lo que él esperaba por su experiencia con los muertos. Cierto que los hombres viven en él como si no fueran a morir nunca, pero todos ellos, los célebres y los desconocidos, los ricos y los pobres, los grandes y los pequeños, parecen burbujas en la superficie de una fuente. Hasta las grandes ciudades que tantas guerras han costado son mortales: todo es vanidad. Ese mismo es el tono de los "*Diálogos de los muertos*". También ellos — treinta en número — fustigan la locura humana, ya se trate de los grandes de la historia, como Alejandro, Aníbal y Escipión, que comparan sus hazañas con ridícula vanidad, ya se trate de un viejo mendigo de noventa años que llega al Hades y se comporta como si aún no hubiera vivido bastante (12, 27). Rico o pobre, joven o viejo, fuerte o débil, hermoso o feo, todo es aquí abajo polvo y huesos. Tal es la igualdad del mundo subterráneo.

17. Micilo, cfr. supra, p. 344.

Por eso es tan necio en el mundo de arriba envanecerse de la propia riqueza, los propios talentos o las propias hazañas como lamentarse de la pobreza y humildad de su estado. Lo uno es tan ridículo como lo otro. Lo mismo puede decirse de los filósofos, que se creen tan importantes al discutir la esencia del mundo y plantear toda serie de problemas irresolubles (1). Puede llamarse pesimistas a estos escritos porque con cuidadosa unilateralidad destacan las desgracias y las injusticias de la vida terrena en la que Tique, el azar, ha impuesto su dominio, así como la nulidad y caducidad del hombre, del que al final no quedan más que desnudos esqueletos.[18]

Este pesimismo cobra una nota peculiar por el hecho de que Luciano, después de comprobar la nulidad de la religión dominante, considera en su madurez y su vejez que también la *filosofía*, en la que aún muchos hombres encuentran un apoyo y asidero, es no sólo problemática, sino, por lo menos en la mayoría de sus representantes, una cháchara vacía. Lo más duro que ha escrito en este sentido es "*La subasta de los filósofos*", en la que los jefes de las diversas escuelas se ofrecen en venta pública, como en el mercado de esclavos, caracterizados como tales y vendidos a precios irrisorios. Contra los ataques que le valió aquella burla de la filosofía se defiende Luciano en una obra que es acaso la más aguda y rica de las suyas: "*El pescador, o los resucitados*". Luciano, que se introduce en el texto bajo el nombre de "Parresíades" (o sea, "el de ánimo libre") (19) es amenazado por los filósofos vueltos del mundo infernal —con Sócrates en cabeza—, los cuales pretenden lapidarlo, pero consigue que lo dejen defenderse ante el tribunal de la Filosofía, la cual aparece seguida de las virtudes y de la verdad, apenas visible (16). Diógenes, como el más ofendido,[19] pronuncia la acusación en nombre de todos los filósofos (25 ss.) y presenta a Luciano como nuevo Aristófanes que ofende frívolamente a los filósofos y, a través de ellos, a la filosofía, que es lo más sublime que existe, y excita contra ellos a la multitud, la cual aplaude al burlón. Luciano se defiende diciendo que no ha atacado a los auténticos filósofos, sino sólo a sus hipócritas imitadores. La Verdad depone en favor de Luciano, y la Filosofía le absuelve. Al final se cita a los falsos filósofos ante el tribunal de la virtud, y el propio Luciano asume el papel de acusador (39). Para que acudan esos falsos filósofos, Luciano les echa como pescador un anzuelo cuyo cebo es dinero, y todos muerden. En conjunto, Luciano ha descrito aquí matizadamente su *actitud ante la filosofía:* siente respeto por los auténticos filósofos, pero persigue despiadadamente a los falsos con su burla. De hecho, ha descrito por ejemplo en el "*Demonax*" a un digno representante de la escuela cínica, mientras que en el "*Peregrino Proteo*" ha descubierto la vanidad del asceta y la enfermiza tensión del principio filo-

18. Nekyom. 16; cfr. supra, p. 348; 20, donde se presenta la decisión tomada por la mayoría de los muertos contra los ricos; la moción es presentada por "Calavero, hijo del Huesudo, natural de Muertópolis, de la tribu de la Charca"; cfr. los vasos con esqueletos de Boscoreale, citados supra, p. 304.

19. Vit. auct. 8 ss.

sófico de los mismos, redactando sobre esa base una caricatura del personaje, sin duda llevada al extremo por un verdadero y enconado odio. Pero la asombrosa muerte de aquel curioso santo filosófico, que se quemó en Olimpia el año 165 de nuestra era, da la razón a la actitud de Luciano según la cual en aquel hombre la filosofía, por la exacerbada vanidad del asceta, se había convertido en su contraria, la locura.

No es difícil comprender que un hombre como Luciano, que no dudaba en atacar a la religión ni en poner de manifiesto las debilidades de los filósofos, tenía también que emprenderla contra la esfera más baja de la religión, la superstición. En este terreno se trata ante todo de la mántica y de la mística, o religión de los misterios. Ambas son objeto de burlas en su "*Alejandro, o el profeta embaucador*". Alejandro de Abonuticos (Paflagonia) es un personaje histórico que fundó en su propia ciudad natal unos misterios y un oráculo de un dios inventado por él mismo, Glicón, de forma de serpiente, y tuvo con esa fundación tal éxito que venció a los antiguos oráculos del Asia Menor. Luciano crea en él la caricatura del tipo de "hombre de dios" tan frecuente en la época, cuyo prototipo es Apolonio de Tiana, pronto elevado a la categoría de hombre milagroso y profeta —filósofo neopitagórico y predicador ambulante en realidad—, una biografía del cual fue poco después compuesta por Filóstrato por orden de la emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo, en un extenso libro que describía principalmente sus hazañas. Objeto del ataque de Luciano no es sólo el embaucador mismo, sino también la credulidad del público, engañado y explotado por los trucos de aquél. En la misma dirección se mueve "*El amigo de la mentira*", que es una burla de todas las formas de superstición: los fantasmas, los milagros espectaculares, la hechicería, etc. De esta obra se inspiró Goethe en el "Aprendiz de brujo".

Testimonio de la *ideología cosmopolita* de Luciano son algunos diálogos que tratan de la amistad entre griegos y bárbaros. Tal, por ejemplo, "*El escita, o el buen huésped*", en el que se recomienda la hospitalidad para con los bárbaros. En el "*Anacarsis*", este viejo sabio escita, ya conocido por Heródoto (IV, 46, 76 s)., conversa con Solón acerca del valor de los ejercicios gimnásticos, y en el "*Toxaris*", que se basa en la amistad de Pílades y Orestes, el héroe también escita que da título al diálogo concierta amistad con su compañero de diálogo, el griego Mnesipo, luego de contarle varias historias de amistades entre griegos y bárbaros. La amistad se presenta así como la fuerza espiritual que supera el viejo abismo entre los helenos y los bárbaros.

El *juicio sobre Luciano* ha oscilado en el curso de la historia: unas veces se lo ha considerado como un profundo filósofo, otras veces se le ha dado de lado como perverso periodista. No era ni una cosa ni otra, sino un *genio de la sátira;* y en la medida en que su chiste se orienta contra la religión y la filosofía, Luciano es el final de una línea importante que puede trazarse así: burlesca religiosa homérica — Epicarmo — Aristófanes — Menipo. Al final, Luciano, no puede ser más más brillante. Es difícil de resolver la cuestión de su inspiración

cínica — los cínicos son "burlones de la mísera vida cotidiana de los hombres";[20] pero la cuestión no es relevante más que para la historia de la literatura. Si no hubiera existido una congenialidad profunda entre los cínicos casi olvidados y casi perdidos para nosotros, y que si no lo están completamente es porque el propio Luciano los ha sacado de la tumba, y el gran satírico, éste no habría podido insuflarles nueva vitalidad. Es posible que las sátiras de Menipo tuvieran una orientación más seria que las de Luciano; lo esencial, la burla de la religión antropomórfica y de la insensatez de la vida humana cotidiana, con la consecuencia de la valoración de la vida sencilla y satisfecha, con una transmutación de los valores, se tiene también en Luciano, y con una frescura de colores, con un humor alegre, con un chiste sarcástico de tal eficacia que no pueden ser en absoluto cosa de imitación o préstamo, sino que tienen que deberse a un profundo parentesco anímico con sus modelos. También la concepción del mundo propia de Luciano se transparenta más de una vez a través de su exposición. Es un compromiso entre epicureísmo y cinismo, los cuales, aunque parecen ser corrientes antipódicas, se tocan en muchos puntos. El epicureísmo auténtico, con su divisa de "vivir en lo oculto" y su exhortación al dominio de las pasiones y los deseos en favor de la tranquilidad del ánimo o paz del alma, comparte con el cinismo el escaso aprecio de los bienes externos y reconoce con él el valor de una vida sencilla, y ambos combaten resueltamente por la libertad de la acción humana. Ambos combaten también las representaciones tradicionales de los dioses, aunque se diferencien en que el cinismo mantiene el monoteísmo mientras que el epicureísmo es un ateísmo práctico.

El propio Luciano, como enemigo de toda filosofía dogmática, es en el fondo un escéptico. Como tal adopta una actitud de recusación tanto de la religión popular tradicional como de los cultos de los misterios y de la filosofía misma. Precisamente por eso es *Luciano con sus escritos un síntoma de su tiempo.* La vieja religión helénica está muriendo. Una religión que es posible convertir tan públicamente en objeto de burlas que tienen como público una gran masa urbana en todas las ciudades en las que el sofista ambulante presentó sus obritas, era una religión ya sin fuerzas, muerta para los hombres. Pero también las religiones de los misterios orientales, en las que se refugiaron muchos, aunque consiguieron prolongar por algún tiempo el dominio del politeísmo, fueron incapaces de renovarle para largos períodos. La filosofía, por último, tiene en esta época sin duda algunos representantes respetables que aún se alimentan de la tradición socrática de la autarquía; pero al mismo tiempo presenta algunos rasgos de senectud y fatiga, no sólo en la infinita cháchara acerca de las virtudes, sino también en la actitud escéptica cada vez más difundida y que renucia a todo verdadero conocimiento. Aquí se encuentra el mérito capital de Luciano: haber puesto despiadadamente de manifiesto el triste compromiso de la filosofía con la religión, compromiso del que el hombre helénico vivía desde hacía ya sete-

20. Marco Aurelio, VI, 47.

cientos años, desde los tiempos de Jenófanes y Heráclito, Teágenes y los demás intérpretes alegóricos; Luciano ha expuesto y puesto en la picota ese turbio compromiso, y ha demostrado que es una solución imposible del problema religioso. El compromiso consistía en fingir que en la religión no había pasado nada; y eso se fingía mientras un hombre como Eliano, de tendencias incluso beatas, veía precisamente la diferencia entre el griego y el bárbaro en el hecho de que entre los bárbaros no hay ateos como Diógenes e Hipón, Diágoras, Epicuro y Evémero, y confiesa abiertamente que la fe en los dioses y en su providencia y la revelación de ésta en la mántica se ha refugiado entre los bárbaros, y sólo vive entre ellos.[21] Así refleja Luciano la falta de verdad interna de su época, la inveracidad por la que tenía que morir la religión antigua.

21. Ael. Var. Hist. II, 31.

BIBLIOGRAFÍA

ALSINA, J.: *Luciano, Obras*. Barcelona, Alma Mater, 1961
BOMPAIRE, J.: *Lucien écrivain*. París, Boccard, 1958
CASTER, M.: *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. París, Les Belles Lettres, 1938
GALLAVOTTI, C.: *Luciano nella sua evoluzione artistica e spirituale*. Palermo, 1932
HELM, R.: art. *Lukianos* (en la Real-Encyclop. der class. Altertumsw. XIII, 1927, col. 1715 ss.)
TOVAR, A.: *Luciano* (Clásicos Labor), Barcelona, 1949

CONCLUSIÓN

Lo que se anunciaba en el siglo II después de Jesucristo se consuma en el III: la *victoria de la mística sobre la filosofía,* la victoria del orientalismo sobre el helenismo. Las religiones de los misterios, cada una de las cuales tenía en su centro una divinidad oriental, desplazaron cada vez más definitivamente a la vieja religión griega y romana, en cuyo lugar se difundió universalmente un monoteísmo solar, mientras los viejos dioses caían al grado de *demonios.* El último florecimiento de la filosofía griega fue el *neoplatonismo,* surgido en Egipto en la primera mitad del siglo III y cuyos *portadores* individuales, entre ellos su representante más profundo, Plotino, son predominantemente orientales, y que, apoyándose en Platón, se propone establecer una unión entre el pensamiento helénico y el oriental. La finalidad última del neoplatonismo es la sustitución del conocimiento por la unión del alma con la divinidad en el éxtasis, la llamada *unio mystica.* Se trata de un espiritualismo con una ética ascética que, pese a reconocer un Uno absoluto que se encuentra más allá de todo ser, realiza una rotunda separación del cuerpo y el espíritu y desprecia y reprime al primero en favor del segundo. El neoplatonismo es propiamente la última forma de la religión antigua, razón por la cual ha perdido tan totalmente la distinción entre religión y filosofía, entre consideración del mundo sentimental y por el pensamiento, que puede embutir en su sistema filosófico todo el pandemonio de la tardía Antigüedad. Con esto se convirtió, ciertamente, en el último castillo del politeísmo, pero perdió al mismo tiempo cualquier fuerza y cualquier posibilidad de hacer impacto en su lucha contra el asalto de la nueva religión, el cristianismo.

Todo esto nos autoriza a dar por terminado el desarrollo de la vida espiritual propiamente griega —especialmente la lucha de toda esa cultura entre la imaginación mítica y el pensamiento racional e investigador de los helenos— a fines del siglo II después de Jesucristo, con el final del epicureísmo y de la stoa, la reunión de los resultados de las ciencias griegas en epítomes y tratados de sus últimos grandes representantes y la bancarrota de la religión griega que se nos presenta en los escritos de Luciano de Samosata.

Resumamos el resultado de esa lucha secular. Por más que la religión tenga

su origen más profundo en el sentimiento de una dependencia incondicional del hombre respecto de fuerzas sobrehumanas, el mito —término por el que entendemos aquí, en su más amplio sentido, la totalidad de las representaciones religiosas positivas acerca del ser y el obrar de lo divino en el mundo— es siempre y en todas partes, al mismo tiempo que sentimiento, una concepción primitiva del mundo, y es ley natural del espíritu que esa primitiva concepción del mundo sea superada en el curso del desarrollo de la cultura de un pueblo, ya sea por el progreso de su propio pensamiento, ya sea por la recepción de representaciones espiritualmente superiores de otros pueblos en un grado más elevado de la vida espiritual. No obstante, la contraposición entre la representación intuitiva y personificadora del mito y la lógica y conceptual de la filosofía y de la ciencia no es una contraposición absoluta. También el mito contiene en germen una premonición de lo divino, la idea de la superioridad de la divinidad sobre lo humano y, por lo menos esporádicamente, una orientación moral. Así ocurre con los inmortales dioses griegos, eternamente jóvenes, con la exhortación apolínea "conócete a ti mismo" (en tu pequeñez y tu impotencia), con las figuras de las erinias y la Némesis vengativa, con las personificaciones de Temis y de Diké y con el trágico encadenamiento de destino y culpa en la leyenda heroica. Existe siempre el peligro de perder algo de esas intuiciones en el paso del pensamiento mítico al racional, y ese peligro no ha sido siempre evitado por la sofística; por eso su tendencia extrema llegó al ateísmo y a la doctrina del derecho del más fuerte. Pero la profundidad del mito, tantas veces celebrada por contraposición a la filosofía, no es más que esa confusa premonición de ideas. La filosofía elimina el recubrimiento antropomórfico de esos gérmenes y los lleva a ideas propiamente dichas, aprehensibles por el pensamiento: a conocimiento. Este conocimiento conquistado por la filosofía griega puede caracterizarse brevemente como *reconocimiento de la unidad en la pluralidad* referido a la divinidad, el mundo y la humanidad. En lugar de los muchos dioses personales aparece *lo divino,* principio de acción inmanente que crea y ordena, lleva hacia el bien, llámese Dios o destino, naturaleza o Providencia, que contempla sólo la totalidad real, no el ser individual, y sabe utilizar también el mal y los males como medios e instrumentos, y articularlos en el proceso del mundo. Pues la multiplicidad de las cosas y de los seres en la tierra y en los cielos resulta ser, especialmente si se consideran los cuerpos celestes, un *orden unitario del mundo* (un cosmos) que se consuma según leyes firmes y eternas y muestra una escala ascendente de los seres desde los más bajos hasta los supremos, que son los dotados de razón. Pero también los innumerables individuos, articulados en pueblos, naciones, tribus, estados, imperios, que tienen determinadas cualidades según el clima y la situación de sus residencias y distintas costumbres e instituciones según aquéllas, constituyen a pesar de eso una *humanidad unitaria* determinada por los rasgos naturales básicos de su ser y que cada vez se manifiesta más claramente en el curso de la historia. Común a todos los hombres, aunque en diversa medida, es la razón, y con ella la facultad

de pensar, hablar y obrar conscientemente. Gracias a esa capacidad pueden, a diferencia de los animales, formar lenguas, artes, representaciones religiosas, normas morales, leyes y estados, y laborar constantemente en su perfeccionamiento según el progresivo conocimiento del mundo, de la vida, de su propio ser humano y de su determinación espiritual y moral; en una palabra: son capaces de crear cultura y desarrollarla hasta las alturas de lo humano ideal, de la humanidad.

Esta *filosofía humanística* incluía a la vez y en la misma medida el respeto a lo divino, el respeto a lo humano, emparentado con lo divino, y el respeto a la naturaleza, al mundo hermoso y ordenado. Conocimiento, arte y moralidad se enlazan en esa filosofía. Pero ésta no es un producto terminado, sino una tarea que cada generación debe realizar de nuevo. El campo de actuación de esa tarea es la tierra, la vida en este mundo. El mal y los males que existen en esta vida son resistencias que hay que superar. La fuerza para superarlo está en el ser del hombre. Mal y males no deben negarse retóricamente con un falso optimismo; pero no hay dolor tan grande que no pueda ser soportado con las fuerzas humanas, ni destino tan contrario que no pueda sostenerse en lucha valerosa.[22] Tal es la actitud trágica ante la vida, la cual pasó de la tragedia a la filosofía misma.

Este es el resultado principal de la lucha milenaria entre el Mito y el Lógos, entre la religión nacional tradicional y el pensamiento racional. La lucha fue ganada por espíritus destacados al servicio de la filosofía, y ésta se convirtió para la capa culta y superior de la sociedad en un sustitutivo de la religión. Pero aunque la religión tradicional estaba superada, no por eso estaba muerta. Pues la religión mítica era al mismo tiempo la religión política, y en esto radicaba su fuerza. Por ello la filosofía no se atrevió a explotar su victoria, sino que se contentó con el turbio compromiso de una interpretación artificiosa de los mitos; y en esto radicó su debilidad. De aquí el rasgo de senescencia, fatiga y resignación que nos presenta la filosofía griega en su última fase. Cuanto más acusadamente fue retirándose la filosofía, en obediencia a ese compromiso, al silencioso rincón de estudio, fuera de la vida pública, convirtiéndose en meditación individual, tanto más se robustecieron en la masa de la población la furia milagrera y la superstición; pues bajo los duros golpes que cayeron sobre el imperio —guerra, pestes— los hombres buscaron en vano la salvación por todas partes, y estaban dispuestos a aceptar cualquier fe y cualquier superstición con sólo que éstas les prometieran la salvación.

Así se allanó en las almas de los hombres el camino a una nueva religión que ascendía con juveniles fuerzas: el *cristianismo*. Causa principal de su victoria fue la lucha sin compromisos de ninguna clase que realizó contra el politeísmo, incluido el culto al emperador, sostenida bajo duras persecuciones; como

22. Cic. Tusc. III, 16, 34; humana humane ferenda según Plut. Cons. ad Ap. 118; Sen. de prov. 2.

la idea del Dios único estaba en el aire, esa lucha hizo aparecer al cristianismo, igual que al judaísmo en generaciones anteriores, como una especie de religión filosófica. A ello hay que añadir que su ética altruística y su consecuente tendencia caritativa, reconocida por sus enemigos, ejercía mucho atractivo sobre los oprimidos y miserables.[23] A pesar de ello, difícilmente habría triunfado el cristianismo tan rápidamente si no hubiera sido estatalmente reconocido por Constantino y antepuesto por él a las demás religiones. A fines del siglo IV todas las demás religiones fueron prohibidas, y el cristianismo se convirtió en la única religión oficial del imperio. El poder que así consiguió fue muy peligroso para su ulterior desarrollo.

Este ilimitado *dominio espiritual de la Iglesia* duró también un milenio aproximadamente. Cierto que también la llamada edad media muestra intentos de sacudir ese yugo. Pero ni siquiera la reforma se lo sacudió del todo, pues no sólo conservó la llamada confesión de la fe, sino que, por su parte, subrayó el carácter de autoridad absoluta de la *Biblia,* como si ésta no fuera sólo una colección de escritos religiosos procedentes de muy diversos siglos, sino, además, un tratado histórico y científico-natural: la nueva imagen copernicana del mundo fue tan rotundamente rechazada por Lutero, apelando a la Biblia, como por la Iglesia católica. En la Biblia se basaron las dos confesiones para justificar su creencia en los demonios y su creencia en las brujas, que no terminó sino por obra de la tan vilipendiada Ilustración en el siglo XVIII.

Ya antes, el redescubrimiento de la Antigüedad en el *Renacimiento* había despertado de nuevo el sentido de una consideración del mundo con los ojos limpios y para una reconstrucción de la filosofía y de la ciencia sobre los fundamentos ya puestos por los pensadores y científicos de la Antigüedad. Al principio, sin embargo, y sobre todo en Alemania, el *humanismo* se puso predominantemente al servicio de la Iglesia, y las luchas religiosas hicieron que precisamente en Centroeuropa los frutos del humanismo fueran de muy lenta maduración. Sólo en el siglo XVIII, tras la superación de las terribles consecuencias de los treinta años de guerra religiosa, pudieron los grandes poetas, pensadores e investigadores alemanes recoger la herencia del helenismo y dedicarse a desarrollar la idea humanística en sus aspectos ético-religioso, estético-artístico y científico-filosófico.

El *nuevo humanismo* se apartó del cristianismo y se inclinó hacia la Antigüedad, en la que esperaba encontrar al hombre libre y fuerte y, por tanto, "bello". También la filosofía del *idealismo alemán* fue fecundada por el nuevo humanismo, y aunque sus pensadores se esforzaron por mantener sus especulaciones en armonía con el cristianismo y creyeron poseer en ellas el cristianismo bien entendido, esto resultó ser un autoengaño de ellos parecido al de los antiguos estoicos cuando se creían en armonía con la religión popular mediante sus interpretaciones alegóricas del mito. Por eso los decenios siguientes

23. Luc. Peregr. Prot. 13.

pasaron por encima de aquellos insostenibles compromisos, y, en el último cuarto del siglo XIX, NIETZSCHE, bajo la poderosa influencia de los enormes progresos de la investigación histórica y científico-natural, se proclamó abiertamente *anticristo.* También él recurrió a la Antigüedad, pero con su ateísmo y con su doctrina del "superhombre" enlazó muy unilateralmente con la tendencia extrema de la sofística griega. El hombre moderno no consigue ver en las represenatciones míticas más que símbolos de verdades, no verdades en sí. Se ha dicho, ciertamente, que la humanidad no pasa de idea a idea, sino de emoción a emoción. Esa es una frase brillante, pero que ciega en vez de dar luz; pues aquello que aferra a la humanidad o, más concretamente, a un pueblo, a una época o a una generación de hombres, es siempre idea, ya se trate de ideas religiosas, filosóficas, científicas o políticas. Los mitos no se apoderan ya del alma de nuestra época, preparada para la verdad y la realidad, a menos que se ofrezcan conscientemente como poesía y se acepten como tales. Por eso tenemos que volver a "osar ser racionales", [24] para llegar a una humanidad libre y plena.



24. Hor. Epist. I, 2, 40.

ABREVIATURAS

(Las abreviaturas de los títulos de obras se encuentran debajo de la abreviatura del nombre de su autor.)

Escritores griegos

Ach. Tat.: Aquiles Tacio
  Isag.: Isagoge in Arati Phainomena
Adesp.: Adéspota (fragmentos sin autor)
Ael.: Eliano
  Var. Hist.: Variae Historiae
Aet.: Aecio, Placita Philosophorum
Agon: Certamen Homeri et Hesiodi
And.: Andócides
Anon. de incr.: Anonymus de incredibilibus
Anth. Pal.: Anthologia palatina
Antif.: Antifonte
  Tetr.: Tetralogías
Apol. Car.: Apolodoro de Caristo
Apol. de Rod.: Apolonio de Rodas
  Arg.: Argonáutica
Apo. sof.: Apolonio el sofista
  Lex. Hom.: Lexikon Homeri
Aristóf.: Aristófanes
  (sus títulos se dan sin abreviatura)
Aristóteles
  de an.: de ánima
  de coel.: de coelo
  de gen. an.: de generatione animalium
  de phil.: de philosophia
  de somn.: de somnis
  Et. Eud.: Etica a Eudemo
  Et. Nic.: Etica Nicomaquea
  Hist. an.: Historia animalium
  Metaf.: Metafísica
  Poét.: Poética
  Pol.: Política
  Protr.: Protréptico
  Ret.: Retórica
Aristox.: Aristóxeno
  Harm.: Elementa harmonica
Arr.: Arriano
  An. Al.: Anabasis Alexandri
At.: Ateneo

Bergk: Bibl. núm. 7

Clem. Al.: Clemente de Alejandría
  Strom.: Stromata
  Protr.: Protréptico
Cleom.: Cleomedes
  Cycl. Theor.: Cyclica theoremata
CMG: Bibl. núm. 14
Crusius: Bibl. núm. 7

Dem. Fal.: Demetrio de Fálero
Demost.: Demóstenes
  Lept.: adversus Leptinem
Diehl: Bibl. núm. 8
Diels: Bibl. núm. 1, 2
Diόg. Ap.: Diógenes de Apolonia
Diόg. cín.: Diógenes el cínico
Diόg. L.; Diógenes Laercio, De vitis, dogmatibus et apopthegmatibus clarorum philosophorum libri decem (Vidas).
Diόg. En.: Diógenes de Enoanda
Dion Cris.: Dión Crisóstomo de Prusa
Díf.: Dífilo

Ecol.: Escolia
Enom.: Enomano
Epict.: Epicteto
  Diatr.: Diatribas
  Enq.: Manual
Epic.: Epicuro
Epigr. Gr.: Epigrammata Graeca (edición de Kaibel)
Epif.: Epifanio
  adv. Haer.: adversus haereticos
Esq.: Esquilo
  Ag.: Agamenón
  Coéf.: Coéforas
  Eum.: Euménides
  Hel.: Helíades
  Hik.: Hikétides
  Hopl. Kris.: Hoplon krisis
  Pers.: Los persas
  Prom.: Prometeo
  Sept.: Siete contra Tebas
Esq. Socr.: Esquines socrático
  Alc.: Alcibíades
  publica
Estob.: Estobeo
  Ecl.: Eclogae
  Flor.: Florilegium
Estrab.: Estrabón, Geographica
Eríp.: Eurípides
  Alex.: Alejandro
  Antíg.: Antígona
  Bac.: Bacantes
  Bel.: Belerofonte
  El.: Electra
  Hek.: Hekabe
  Hel.: Helena
  Hik.: Hiketides
  Hip.: Hipólito
  Hip. Cal.: Hipólito Calyptomenos
  Hyps.: Hypsipyle
  If. Aul.: Ifigenia en Aulide
  If. Táur.: Ifigenia en Táuride
  Mel. desm.: Melanipa desmopis
  Mel. soph.: La sabia Melanipa
  Or.: Orestes
  Palam.: Palamedes
  Filoc.: Filoctetes
  Fen.: Fenicias
  Frix.: Frixos
  Troád.: Troádes
Eudox.: Eudoxo
Euseb.: Eusebio
  Hist. eccl.: Historia ecclesiae
  Praep. ev.: Praeparatio evangelica

Filem.: Filemón
Fil.: Filón de Alejandría
  Aet. mundi.: de aeternitate mundi
  de post. Cain.: de posteritate Cain
  Quod omn. prob. lib.: Quod omnis probus liber sit.
Filod.: Filodemo
  piet.: de pietate
  de sept. et fest. dieb.: de septima et festis diebus
Foc.: Focio.
  Bibl. Bibliotheca

Gnom. Vat.: Gnomologium Vaticanum
Gorg.: Gorgias
  Hel.: Helenae laudatio
  Pal.: Palamedis apologia
GR.: Bibl. núm. 22

Hech.: Hechos de los Apóstoles
Her.: Herón
  Pneum.: Pneumática
Heród.: Heródoto
Hes.: Hesíodo
  Erg.: Erga (Los Trabajos y los Días)
  Teog.: Teogonía
Hierocl.: Hierocles
  Eth. Stoich.: Ethica Stoicheia
Hiller: Bibl. núm. 7
Hip.: Hipólito
  Fil.: Filosofúmena
Hom.: Homero
  Il.: Ilíada
  Od.: Odisea
  Himn.: Himnos

Iamb.: Yamblico
  Protr.: Protréptico
Isócr.: Isócrates
  Antid.: de antidosi
  Arq.: Arquídamo
  Bus.: Busiris
  Hel.: Helena
  Nic.: Nicoclés
  ad Nic.: ad Nicoclem
  Pan.: Panegírico
  Fil.: Filipo

Jacoby: Bibl. núm. 13
Jen.: Jenofonte
An.: Anábasis
Hell.: Helénicas
Cir.: Ciropedia
Mem.: Memorables
Symp.: Simposio, Banquete
Jul.: Juliano
Or. orationes

Kaibel: Bibl. núm. 10
Kern: Bibl. núm. 6
Kinkel: Bibl. núm. 4

Luc.: San Lucas evangelista
Luc.: Luciano de Samosata
Alex.: Alexander sive pseudomantis
Bis acc.: Bis accustus
Dem.: Demonax
Hermot.: Hermotimos
Jup. conf.: Jupiter confutatus
Jup. trag.: Jupiter tragoedus
Men.: Menippus sive Necyomantia
Nigr.: Nigrinus
Peregr.: de morte Peregrini
Piscat.: Piscator sive Reviviscentes
Prom.: Prometheus in verbis
Somn.: Somnium sive Gallus
Vic. auct.: Vitarum auctio
Lic.: Licurgo, adversus Leocratem
Lis.: Lisias

M. Aurel.: Marco Aurelio, ad se ipsum
Marc.: Marcelino, Vita Thucydidis
Max. Tir.: Máximo de Tiro
Menand.: Menandro
Metrod.: Metrodoro
de sens.: de sensibus
Müller: Bilb. núm. 12
Mus.: Musonio Rufo
Diatr.: Diatribas

Nauck: Bibl. núm. 9
Nem.: Nemesio
de nat. hom.: de natura hominis

Pap. Ox.: Papiros de Oxirrinco
Parang.: Parangelíai (escrito hipocrático)
Paus.: Pausanias, Descriptio Graeciae
Pínd.: Píndaro
Ist.: Istmicas
Nem.: Nemeas
Ol.: Olímpicas
Pit.: Píticas
Plat.: Platón
Alc.: Alcibíades (1.° y 2.°)
Ap.: Apología de Sócrates
Cart.: Cartas
Eutr.: Eutifrón
Nom.: Nomoi (Leyes)
Gorg.: Gorgías
Hip. Men.: Hippias minor
Crat.: Cratilo
Men.: Menón
Fed.: Fedón
Fedr.: Fedro
Fileb.: Filebo
Prot.: Protágoras
Sof.: Sofista
Polit.: Politeia (República)
Symp.: Symposium (Banquete)
Tim.: Timeo
Plut.: Plutarco
a) Biografía
Ages.: Agesilao
Alc.: Alcibíades
Arist.: Arístides
Cor.: Coriolano
Dem.: Demetrio
Cleom.: Cleomenes
Lic.: Licurgo
Lis.: Lisandro
Nic.: Nicias
Num.: Numa
Per.: Pericles
Tem.: Temístocles
Ti. Grac.: Tiberio Graco
b) escritos morales
An sen. ger. resp.: An seni gerenda respublica
adv. Col.: adversus Colotem
Cons. ad Apol.: Consolatio ad Apollonium
de an.: de anima
de aud. poet.: de audiendis poetis
de coh. ira: de cohibenda ira
de cur.: de curiositate
de def. or.: de defectu oraculorum
de fac. i.o.l.: de facie in orbe lunae
de fort. et virt. Al.: de fortuna et virtute Alexandri
de lat. viv.: de latenter vivendo
de Pyth. or.: de Pythiae oraculis

de ser. num. vind.: de sera numinum vindicta
de soll. an.: de sollertia animalium
de Stoic. rep.: de Stoicorum repugnantiis
de Stoic. virt.: de Stoicorum virtutibus
de sup.: de superstitione
de tranq. ani.: de tranquillitate animi
de vit. aer. al.: de vitando aere alieno
Is. et Os.: de Iside et Osiri
Plac. phil.: Placita philosophorum
Symp.: Symposiaca problemata
Polib.: Polibio, historiae
Porf.: Porfirio
de abst.: de abstinentia
Procl.: Proclo

Rzach: Hesiodi quae feruntur omnia rec. A. Rzach
San Ag.: San Agustín
civ. Dei.: de civitate Dei

Epist.: Epistolae
Sap. Sal.: Sapientia Salomonis
Sext. Emp.: Sexto Empírico
adv. math.: adversus mathematicos
Simpl.: Simplicio (comentarios a Aristóteles)
Sof.: Sófocles
Ay. Locr.: Ayax en Locrida
Ant.: Antígona
Ed. Col.: Édipo en Colona

Tat.: Tatianos
adv. Graecos: adversus Graecos
Telec.: Telecleides
Teócr.: Teócrito
Teofr.: Teofrasto
caus. plant.: causae plantarum
hist. plant.: historia plantarum
Tuc.: Tucídides

Vol. Herc.: Volumina Herculanensia

Escritores latinos

Cens.: Censorino
dies nat.: de die natali
Cic.: Cicerón
Ac. pr.: Academica priora
Brut.: Brutus
de div.: de divinatione
de fin.: de finibus
de leg.: de legibus
de off.: de officiis
de or.: de oratore
de rep.: de republica
de nat. deor.: de natura deorum
Somn. Sc.: Somnum Scipionis
Tusc.: Tusculanae disputationes
Cornif. gr.: Cornificius grammaticus

Gel.: Gelio. Noches áticas

Hor.: Horacio
Epíst.: Epístolas
Sat.: Sátiras

Jer.: Jerónimo
de vir. ill.: de viris illustribus
Juv.: Juvenal, sátiras

Lact.: Lactancio
Inst. div.: Institutiones divinae
op. Dei.: de opificio Dei
Liv.: Livio, ab urbe condita libri

Min. Fel.: Minucio Félix
Oct.: Octavio

Petro.: Petronio, Sátiras
Plaut.: Plauto
Amf.: Amfitrión
Plin.: Plinio el Viejo
Nat. hist.: Naturalis historia
Plin.: Plinio el Joven
Ep.: Epistulae

Suet.: Suetonio
de gramm.: de grammaticis
Vesp.: Vespasiano

Tác.: Tácito
Agr.: Agrícola
Ann.: Annales
Hist.: Historiae

Ter.: Terencio
Heautont.: Heautontimorúmenos
Tert.: Tertuliano
Apol.: Apologeticum
de an.: de anima
de test. an.: de testimonio animae
Varr. Varrón
ling. Lat.: de lingua Latina
Vindic.: Vindiciano
de sem.: de semine
Virg.: Virgilio
En.: Eneida

ÍNDICE ALFABÉTICO

absoluto, 120
Abdera, 101, 106, 116, 168.
Academia, la, 246
 antigua, 194-197
 nueva, 272
Acron, 75
Acteón, 46, 85
actores, metáfora de los, 266
acusación en los tribunales, 123, 124
Adrastea, 52
Adriano, 314, 322, 329, 332, 338, 340
África, 43, 81, 109, 166, 289, 293
Afrodita, 34, 45, 74, 251, 298, 317, 347
Agamedes, 53, 90
Agamenón, 32, 80
Agatárquides de Cnido, 287-288
Agatón, 135
Agesilao, 183, 230, 233
agnosticismo, 120
Agraulo, 288
agricultura, 127, 128
Agrigento, 86
agua, origen de las cosas, 55, 56, 100
Aguila (río), 84
Agustín, San, 201, 321
Aietes, 84
aire, 301
 origen de las cosas, 57, 100
aitíai v. causas
Alceo, 47, 234
Alcestis, 165
Alcibíades, 126, 136, 141, 158, 160, 176, 187, 234
Alcidamante, 138, 140, 186
Alcidamas, 206, 307
Alcinoo, 298
Alexis, 235
Alcmena, 234
Alcmeón, 46, 70, 234, 287
Alemania, 296
Alejandría, 241, 243, 269, 280, 285, 287, 296, 338
alejandrinismo, 279, 280
Alejandro de Abonuteicos, 350
Alejandro Magno, 19, 184, 207, 212, 220, 221, 241, 244, 276, 277, 281, 287, 289, 348
alfabeto, 83
alimentación, 303
alma, 58, 65, 100, 252, 269
 cuidado del, 176
 preexistencia del, 201
Alpes, 291
altruismo, 319-320
Ameinías, 71
Amipsias, 151
amistad, 249
Amón, 83
amor erótico, 216
Ampurias, 43
Anacarsis, 230
Anacreonte, 46
análisis crítico, 166
ananke (necesidad), 52
anatomía, 36, 203, 286-287
Anaxágoras, 72, 84, 97-99, 101, 102, 111, 155, 165, 168, 198, 301, 331
Anaxándridas, 235
Anaxarco, 233
Anaximandro, 57, 167, 269
Anaximenes, 57-58, 100
Andócide, 158
Andrea Cesalpini, 212
Andróstenes, 212
Anfión, 163
Anfitrión, 82, 167, 234
ángulo, tripartición del, 129
Aníbal, 291, 293, 348
Anonymus Jamblichi, 168
Anquises, 45
Anselmo de Canterbury, San, 252
Antífanes, 235
Antifonte de Ramnunte, 140, 144
Antifonte el sofista, 139-141, 229, 305
Antígono Diádoco, 278
Antígono Gonatas, 255, 256
Antiguo Testamento, 80
Antíoco de Ascalón, 260

Antíoco II, 278
Antioquía, 244, 279
Antípatro de Tarso, 257, 258
Antístenes, 191, 213 y ss., 228, 229, 231
Antonino Pío, 335
Anubis, 345, 347
año solar, 283
apatía, 252, 259
Apolo, 33, 45, 50, 51, 64, 70, 71, 75, 79, 80, 84, 93, 148, 170, 179, 210, 277, 297, 329, 331, 339, 345, 348
Apolodoro de Atenas, 317
apologética, 79
Apolonia, 57
Apolonio de Perga, 283, 285, 336
Apolonio de Rodas, 297-298
Apolonio de Tiana, 350
Aqueloo, 274
Aqueronte, 84
Aquiles, 31, 32, 33, 50, 63, 80, 191, 220, 234, 298
Arabia, 81, 277, 281
Arato el estoico, 256, 297
Arcesilao, 272
arco iris, 58, 60
Ares, 33, 34, 75, 80, 93, 317
Areté, 298
areté *v.* excelencia
argonautas, 84, 298
Argos, 83, 160
Arios Dídimo, 317
Aristágoras, 167
Aristarco el astrónomo, 256, 271, 281-283, 336
Aristarco el gramático, 280
Arístides, 212, 337, 342
Aristipo, 221-222, 236, 248, 267
aristocracia, 43, 46, 47, 48, 70, 75, 138, 141, 206
    ética de la, 88, 90
    principio de la, 89
Aristodemo, 158
Aristófanes, 77, 123, 128, 138, 143, 151 y ss., 162, 179, 234, 280, 302, 349
Aristóteles, 22, 23, 37, 46, 52, 55, 71, 75, 76, 99, 102, 105, 125, 129, 134, 142, 152, 163, 184, 197-199, 200, 213, 216, 228, 232, 233, 235, 236, 253, 260, 269, 270, 271, 282, 328, 336, 338
Aristóteles Antípatro, 32
Aristóxeno, 124
armonía, 69
Arquelao, filósofo, 100, 147
Arquelao, rey, 106, 172, 215
arqueología, 130
Arquíloco, 46, 49, 56, 63, 304
Arquímedes, 285-286, 293
Arquipo, 234
Arquitas, 69, 185 y ss.
arquitectura, 161
Arsínoe, 277
Arriano, 322
Artajerjes, 200
arte griego, difusión, 243
arte poético, 104
arte de la vida, 221-222
Artemis, 50, 65, 80, 277
Artemisa, 46, 331
artes plásticas, 160, 184
Arturo, "osero", *v.* Boyero
Asclepíades, 111-112
Asclepio o Esculapio, 19, 36, 70, 106, 111, 147, 152, 210, 284, 337, 338, 345
Asia, 83, 108, 109, 166, 208, 293
Asia Menor, 43, 229, 241, 244, 281, 350
Aspasia, 138, 151, 155
astrología, 37, 257, 259, 284, 342
astronomía, 37, 56, 69, 132, 155, 186, 187, 190, 194-195, 203, 281-284, 335-336
    distancias en, 282, 283
astros, 199
    dimensiones de los, 58
Ate, 32
Atenas, 50, 70, 86, 97, 100, 116, 117, 129 y ss., 149, 152, 155, 156, 166 y ss., 183, 196, 209, 222 y ss., 231 y ss., 244, 249, 250, 258, 261, 265, 287, 329
Atenea, 19, 33, 45, 61, 77, 80, 99, 103, 167, 191, 277, 290, 317
ateísmo, 53, 99, 121, 149, 152, 158, 193, 256, 272-278, 294-295
ateos, 24, 100, 128, 158, 170, 247, 248, 272
Atica, 50, 83, 86, 97
Atis, 314, 345, 348
atlantes, 289
Atlántida, 276
Atlas, 84, 255, 289
atomismo, 58, 72, cap. VIII *passim*, 116, 173, 189, 271
átomos, cap. VIII *passim*
    de fuego, 102, 247
Atreo, 84
Augusto, 243, 313, 314, 317, 325, 335, 339
autarquía, 117, 131, 213-214, 218, 242, 324
autonomía ética, 177
    religiosa, 179
azar, acaso, 170, 274, 275, 291, *v. también* tique
Azov, 109

Babilonia, 81, 102, 166, 167, 212, 241, 284
Bactria, 243
Baco, 50
Baquílides, 86, 88

Barea Sorano, 321
Bel, 284
Belerofonte, 89, 163, 234, 341
Belos, rey de Babilonia, 277
belleza, 196
Bellona, 318
Bendis, 345
Bías, 23, 62, 87
Biblia, 38, 203, 336, 356
biblioteca,
de Alejandría, 279
privada, 163
bien, el, 32, 94, 177, 189
conocimiento del, 89
relatividad del, 120
biografía histórica, 226
Bión el cínico, 265-267
Bitón, 53, 286
Blosio el estoico, 258
Boecio, 195
Boristenes, 280
Boscoreale, vasos de, 304
botánica, 75, 211-212
Boyero, 37
Brison, 84
Buda, 243
burguesía, 43, 47, 91
burlesca religiosa, 77

cacodemonistas, 158
Cádiz *v.* Gades
Cadmos, 277
cálculo infinitesimal, 285
Caldea, 257
Calias, 116, 130, 151
Calicles, 135, 136, 139, 149
Calígula, 329
Calímaco, 296, 297
Calino, 46, 47
Calipso, 33
cambio, 62
Cambises, 79
canibalismo, 52, 53, 75
canto litúrgico o ditirambo, 91
caos, 39, 251
Capadocia, 345
caracteres, 212
Carisio, 306
Carnéades, 258, 272-275, 342
Carnunto, 325
Carón, médico, 106
Caronte, 348
Cartago, 290, 293
Casandro, 213
Caspio, 281
castigos infernales, 103
catapultas, 286
Catón, 275
Catón el Joven, 316
Cáucaso, 109, 243
causas (aitíai), 105
Cebes, 185
Cécrope, 288
Ceilán, 276
Celso, 343
Centroeuropa, 298, 356
Ceos, 86, 126 y ss.
Cerbero, 340
Cércidas, 268
cerebro, 70, 74
César, Julio, 313, 316
Cibeles, 234, 314
Cicerón, 166, 195, 201, 214, 228, 250, 253, 259 y ss., 285, 287, 315
Cícico, 84, 106
ciencia, 314, 246
Cilicia, 256, 277
cilindro, volumen del, 285
Cilón, 50
Cimón, 100, 196, 215
Cinesias, 158
cínicos, 265-268, 288
antiguos, 213-221
Ciniscos, 348
cinismo, 246, 265-268, 315, 329-331, 343
Cinosarge, 213
Ciprios, 44
Circe, 36, 84, 216, 255
círculo, 69
circunferencia de la tierra, 280
cirenaicos, 221-223, 268-269
Cirene, 244
Cirno, 48
Ciro, 58, 167, 217
cirugía, 110
cismundaneidad, 31, 49
civilización, 279
clase media, 127, 164, 206. *v. también* burguesía
Claudio, emperador, 267
Cleantes, 255-256, 282, 296, 317, 325
Cléobis, 53
Cleóbulo, 23, 87
Cleomedes, atleta, 330
Cleómenes de Esparta, 256
Clitemestra, 94
Clitómaco, 94
Cloto, 347
Cnido, 106
Colofón, 59
Colón, Cristóbal, 262
Cólquida, 298
comedia, 76, 100, 116, 157, 254
ática antigua, 150-153
ática media, 233-237
ática nueva, 296, 298-309

comienzo (arqué), 55
Cómodo, 333
comunidad de "sabios", 130, 131
comunismo 162
concepto, 189
conciencia moral, 306
condensación, 57
connaturalidad de los hombres, 260
conocimiento, teoría del, 102, 105, 117
  objetivo, 272
  teorético, 260
Conón, 285
constituciones, 124, 125, 141, 142, 259, 270, 292-293
  en Aristóteles, 205
  ciclo de las, 292-293
  protagórica, 116
contemplación, 97, 98
Copérnico, 195, 281, 282, 336, 383
Córax, 116, 132
corazón, 74
Core, 288
Carianda, 81
Corinto, 194, 255
Cornuto, L. Anneo, 317
coro, 91, 160
Coronis, 89
corpúsculos, "semillas", 98
Cos, 106
cosas (chrémata), 115-116, 129
cosmogonía, 39
cosmología, 51
  órfica, 52
cosmopolitismo, 98, 220, 229, 267, 320, 350
Cranón, 106
Crántor, 195, 305
Crates, el cínico, 220-221, 267, 344
Crates de Malos, 281
Cratilo, 66, 100
Cratino, 100, 151
Creación, la, 198, 339
creencia religiosa, 178
Creonte, 148
Creso, 56, 168
Creta, 50, 100, 277, 278
  cultura minoica de, 30
Críos, 84
Crisipo, 256-257
cristianismo, 23, 40, 41, 81, 179, 264, 321, 327, 333-334, 339, 355-377
Critias, 135, 141-143, 155, 193, 222, 229, 294
crítica cultural (de los cínicos), 219
Critolao, 258
Cronos, 40, 54, 74, 75, 93, 191, 276, 277, 289
Crotona, 70, 106, 185
Ctesibio, 286
culpa, la, 49, 50, 91, 94, 121, 149
culto, 59, 164, 209-210, 319
  oficial, 259
  al príncipe, 243-244
cultura, la, 270
  desarrollo de la, 103, 263
  en las grandes ciudades, 244
  origen de la, 121, 122

Chipre, 250
chrémata v. cosas

Damasco, 243
Damis, 346
Damón, 70, 144-145
Danaides, 80
Dánao, 83
danza, 51
Daulis, 330
Darío, 66, 70, 81
deber, teoría del, 252, 253, 259
Dédalo, 344
deísmo, 99
Delfos, 23, 45, 50, 53, 156, 176, 178, 193, 200, 228, 230, 331
Delos, 50, 53
Deméter, 19, 45, 50, 61, 66, 80, 84, 128, 227, 255, 276, 277, 307, 347
Demetrio de Fálero, 213, 222, 279, 291, 298, 299, 304
Demetrio el cínico, 329
Demetrio Poliorcetes, 249, 278
Demócedes, 70
Democles, 168
democracia, 43, 66, 70, 75, 91, 116, 136, 141 y ss., 150, 155, 156, 174, 183, 187, 206, 215
Demócrito, 25, 101-106, 110, 113, 116, 128, 129, 143, 185, 189, 228, 233, 247, 270, 272, 274, 323, 339
Demódoco, 34, 58
Demófilo, 208
Demonacte de Chipre, 329
demon aláster, 94
demonios, 32, 74, 94, 261
  socrático, 178
demonización, 24
Demóstenes, 183, 225, 342
demostración existencia de Dios, 251, 252, 256, 264, 266, 272
  prueba teleológica, 266
  prueba cosmológica, 256
derecho, 35, 40, 124, 125
  del débil, 135, 137
  del más fuerte, 40, 89, 135-137, 139, 140, 141, 144, 159, 164

natural, 131, 135, 140
positivo, 139, 254
destierro, 267
destino, el, 31, 32, 91, 167, 251, 256, 266, 346-347
determinismo religioso, 94, 95
Diágoras de Melos, 143, 151 y ss., 222, 272, 352
dialéctica, 71
dialéxeis, 119
diálogo, el, 130, 172, 173
diámetro del sol, 282, 283
diatriba, 265
Dicearco, 259, 269-270, 280, 292
dietética, 106, 232
Dífilo el cómico, 296, 298, 303
Dike, 18, 39, 47, 52, 62, 71, 90, 164, 354
dinero, 254
Diocles de Caristo, 232-233, 286
Diodoro, 230, 339-340
Diógenes de Apolonia, 100, 106, 152, 163, 235-301
Diógenes el cínico, 212-220, 222, 267, 288
Diógenes de Enoanda, 329
Diógenes el estoico, 258
Diomedes, 317
Dión de Prusa, 22, 264, 315, 333, 342
Dión de Siracusa, 188, 217
Dionisio I, 183, 188
Dionisio II, 183, 231
Dionisio Escitobraquios, 289
Dioniso, 19, 45, 50 y ss., 64, 77, 80, 82, 83, 128, 152, 167, 234, 255, 274, 276, 288 y ss., 330, 339, 347
Dios, 319, 322-323, 354-356
según Aristóteles, 198, 199
idea adquirida de, 263, 264
idea innata de, 263, 264
v. también demostración existencia de
dioses, 147-149, 157, 158, 163, 169, 247-248, 251, 297-298
antropomórficos, 59, 60
burla de los, 34, 35, 344-352
crítica de los, 33
existencia de los, 120
según Hesíodo, 39
según Píndaro, 90
dióscuros, 19, 30, 60, 77
disección de animales, 70, 111
ditirambo *v.* canto litúrgico
divinidades ctómicas, *v.* dióscuros
Dodona, 30, 83, 193
dolor, *v.* sufrimiento
Donar, 19
Driesch, Hans, 202
Droysen, J. G., 241
dualismo, 72, 73, 190, 269
antropológico, 52
platónico, 195-196
de Posidonio, 262, 263
Durero, 160

Ecfantos, 186, 282
eclecticismo, 315
eclipse, 56, 73, 98, 153, 154, 167
Ecumene, 242
edad de oro, mito de la, 270
Edda, 35
Edipo, 148, 234
Edoneo, 288, 340
educación, 104, 129, 175, 176
de la juventud, 36
honorarios por la, 115
nueva, 115, 228-229
obligatoria, 116
popular, 188-189
educadores, 92, 118
Efeso, 63, 65, 66, 244
Éforo, 208, 230
Egimio de Elis, 286
Egina, 47, 70, 168
Egipto, 37, 43, 66, 81, 83, 102, 166 y ss., 193, 222, 229, 243, 260, 277, 281, 284, 340
Egospótamos, 98
Eirene, 18, 39
Elea, 58, 71
Elefantina, 166
elementos, los cuatro, 75
elegía, 46, 296
Eleusis, misterios de, 50, 90, 150, 224
Eliano, 231
Elis, 129
Elisio, 31
Empédocles, 39, 53, 72-75, 76, 80, 88, 90, 98, 101, 106, 111, 196, 210, 231, 269
Eneas, 314
Eneas el médico, 106
Eneo, 83
Ennio, 278
Eno, 106
Enoanda, 315
Enonao de Gadara, 234, 330-331
enquiridion, 315, 322
enseñanza, 130, *v. también* educación
entelequia, 202
entusiasmo, 50
Eo, 347
Eolo, 85, 118
Epafrodito, 322
Epaminondas, 183, 185
Epicarno, 46, 76-78, 86, 92, 122, 343
epiciclos, 283
Epicrates, 194, 231, 233
Epicteto, 55, 217, 318, 322 y ss.
epicureísmo, 246-250, 328-329, 343

epicúreos, 315
Epicuro, 105, 222, 247-250, 272, 299, 304, 315, 323 y ss., 343, 352
Epidauro, 106, 210, 337
epigrama, 296
epilepsia, 107, 108, *v. también* morbo sacro
epilión, 296
Epiménides, 50, 60, 63
Epimeteo, 121
Epiro, 322
epistemología, 102
epístolas, 315
epítomes, 315
epos, cap. I *passim*, 45, 95
  cíclico, 44
  heroico, 45
equinoccios, 283
equitación, 109
Erasístrato, 286, 287
Eratóstenes, 270, 278, 280, 285, 335
Erecteo, 209
Ergámenes de Etiopía, 290
Ericapeo, 52
Erinis, 18, 30, 32, 62, 93, 164
Eris, 39, 73, 74
erística, 72, 132
Eritras, 289
Erixímaco, 131
Eros, 39, 71, 73, 234, 251, 298
erudición, 279
Escamandro, 37, 80
escepticismo, 100, 246, 272-275, 343
Escílax, 81
Escipión, 258, 260, 290, 348
Escitia, 83, 109, 345
esclavos, 68, 114, 136 y ss., 162, 164, 186, 206, 257, 265 y ss., 284, 307, 319-320
Esculapio *v.* Asclepio
escultura, 160
esfera, 60, 69
  volumen de la, 285
  terrestre, 26
  giratorias, 186, 187
esfericidad de la tierra, 256
Esfero de Borístenes, 256
esfuerzo (ponos), 216-217
Esmicrenes, 299
Esopo, 49
España, 261, 281
Esparta, 43, 86, 129, 133, 137, 138, 141, 169, 183, 226
especialización, 279
Espeusipo, 194, 195
espíritu (nous), 198, 201
Esquilo, 30, 86, 91, 93-96, 147, 153, 162, 166, 191
estadista, 118
estado, 253
  mundial, 254, 257, 258, 320, 325, 339
  ideales, 161
Estagira, 197
estatuas, 63, 64, 77, 193, 209, 214, 318-319, 332-333
estereometría, 194
Estesícoro, 45, 46, 49, 77, 92
Estasino, 44
estética, 134, 159, 160
Estilpón de Megara, 222, 223, 267
Estobeo, 267
estoicismo, 246, 250-265, 280, 315
  tardío, 318-328
Estrabón, 261, 335, 287
Estratón, 269, 270 y ss., 336-337
Eteocles, 118, 164
eterno retorno, 250
ética, 165, 212-213, 250, 252, 259
  aristotélica, 204
  en Demócrito, 104
  en la comedia nueva, 236-237
  en Hesíodo, 41
  en Homero, 35
  indiferencia ética, 135
  en Pródico, 129
  socrática, 177
etiología, 107
Etiopía, 81, 82, 98, 168, 170, 339
Etiópida, 50
etnología, 81, 83, 109, 113
Etolia, 83
Eubea, 232
Euclides, 194, 222, 284
eudaimonía *v.* felicidad
Eudemo, 200
Eudoxo, 195, 203, 282 y ss.
Eufileto, 158
Eufrates, 212, 241
Euménides, 50
Euneo, 83
Eunomía, 18, 39
Eumolpo, 288
Éupolis, 151
Eurimedonte, 208
Eurípides, 51, 58, 66, 99, 108, 116 y ss., 135, 138, 140 y ss., 148, 152, 153, 160, 162 y ss., 205, 226 y ss., 236, 274, 293, 296, 301, 304
Euristeo, 82, 341
Europa, continente, 83, 108, 109, 166, 208, 293
Europa, diosa, 82, 85, 167
eutimia *v.* serenidad
Eutiquides, 30
Evémero, 128, 277-278, 294, 340, 352
evemerismo, 128, 276-278, 289
excelencia (areté), 40, 47, 88, 90, 114, 127, 132, 144

experimento, 111
éxtasis, 47, 50, 51, 200

fábula, 49
Fálaris, 274
Fáleas de Calcedonia, 161, 162
Fanes, 52
Farsalo, 106
Faros, 60
Fasis, 109
Faustina la Joven, 327
Fausto, 72, 261
Favorino, 342
fe, 72, 147 y ss., 158
Federico II de Hohenstaufen, 336
Federico II el Grande, 253, 328
Fedón, 160
felicidad (eudaimonía), 204, 247
Fenicia, 37
Fénix de Colofón, 268
fenómenos atmosféricos, 98, 103
fetichismo, 128
Ferécides, 53
Fidias, 33
Fiebre, diosa, 287
fiestas,
  panhelénicas, 44, 58
  religiosas, 193
filantropía, 321, 327
Filemón, 296, 298, 303, 307
Filias, 332
Filipo de Macedonia, 183, 226, 233, 277
Filistón, el médico, 231-232
Filocoro, 288
Filodemo de Gadara, 328
Filolao, 69, 185-186, 195, 282
filólogo, 280
Filón de Alejandría, 80
Filón de Biblos, 340
Filón el mecánico, 286
filosofía, 97, 98, 195-197, 225, 314, 316, 349-350
  de la cultura, 61, 65, 113
  substitutivo de la religión, 315
filósofos gobernantes, 188
Filóstrato, 342, 343, 350
Fintias, 70
física, 73, 270, 271
  aristotélica, 202-203
físicos, 23
fisiognomía, 160
Fitios, 83
fisis, 63
Focílides, 206
forma y materia, 201-202
François, vaso de, 45
fraternidad de los hombres, 254
fraude pío, 134, 192-193, 229
Frigia, 65
Frixos, 84, 290
fuerza vital, 261
fuego,
  creador, 250
  de Heráclito, 64, 65
  átomos de v. átomos de fuego
  santelmo, 60
  origen de las cosas, 62, 100
Fulgura, 318

Gades o Cádiz, 243, 261
Galeno, 338-339
Galia, 281
Galileo, 336
Gall, F. J., 160
Ganimedes, 89, 298
Gea, 251, 391
Gelio, 329, 342
genealogía, 82
  de los dioses, 38
  árbol genealógico, 340
genio, 293
geocentrismo, 203, 336
Geografía, 109, 281-282, 335
  homérica, 37
geometría, 56, 81, 83
geología, 60
Gerión, 82
Gerón, 89
gimnástica, 190, 232
gimnosofistas, 288
Girton, 107
Glicón, 350
Goethe, 17, 25, 46, 160, 178, 201, 202, 236, 350
Gorgias, 75, 106, 124, 141, 132-139, 144, 168, 192, 193, 208, 213, 225, 227, 229, 230, 236, 305, 342
gramática, 126, 280
Grámico, 325
Grecia, 83, 93, 109, 113, 133, 226, 229, 258, 291, 345
Guadalquivir, 83
guerra, 62, 171, 172

Hagnonides, 213
Halicarnaso, 166
Halirrocio, 93
Halis, 56
Haliterses, 33
Harmonía, diosa, 277
Harvey, 287
Hades, 21, 30, 31, 34, 37, 48, 51, 52, 64, 70, 74, 82, 150, 152, 164, 191, 200, 224, 268, 294, 317, 348
Hécate, 84

Hecateo de Mileto, 57, 63, 81-83, 85, 166, 167
Hecateo de Abdera, 276, 339
Héctor, 33, 80
hedonismo, 139, 222
Hegel, 193
Hegemón de Tasos, 234
Hegesias, 268, 269
Hefesto, 19, 34, 45, 61, 74, 77, 79, 128, 191, 251, 276, 290
Hélade, 82, 86, 116, 151
Helánico, 83
Helena, 46, 80, 135, 167
helenismo, 229, 241-245
Helesponto, 84, 280
heliocentrismo, 195, 203, 281, 282, 336
Helios, 19, 34, 52, 79, 99, 153, 178, 268, 276, 290, 346
Helle, 84, 290
Hera, 33, 34, 45, 53, 71, 74, 77, 83, 163, 191, 230, 251, 290, 298, 348
Heráclides del Ponto, 195, 282
Heraclea, 83
Heráclito, el alegorista, 317
Heráclito, el filósofo, 3, 61-65, 71, 72, 76, 80, 81, 94, 101, 111, 113, 120, 122, 130, 163, 164, 178, 184, 214, 250, 251, 301, 328, 352
Heráclito, el mitólogo racionalista, 340-341
Heracles, 19, 82, 84, 85, 89, 127, 128, 151, 167, 234, 276
Hércules, 19, 40, 66, 77, 83, 127, 216, 219, 230, 234, 255, 289, 317, 329, 340, 347, *véase también* Heracles.
Herión, 289,
Hermes, 36, 45, 58, 117, 122, 155, 158, 234, 255, 277, 284, 340, 346, 348
hermandad de los hombres, 325
Hermipo, 151
Hermias de Atarneo, 200
hermocópidas, 155
Hermodoro, 66
Heródico de Selimbria, 106
Heródico, médico siciliano, 132
Herodoro, 83-84
Heródoto, 29, 60, 64, 83, 93, 116, 119, 124, 126, 128, 130, 147, 166-169, 230, 276, 350
Herófilo de Calcedonia, 286, 287
Herón, el médico, 286, 336-337
Hesíodo, 29, 38-42, 44, 46, 47, 49, 52, 58, 61 y ss., 70, 71, 82, 87, 89, 127, 175, 190, 191, 251, 290, 340, 345
Hespérides, 84
Hestia, 277
Híades, 37
hibris, 40, 47, 48
Hicetas, 186, 211, 282
hidrostática, principio de la, 285
Hierocles, 325
Hierón I de Siracusa, 86, 87, 132
Hierón II, 285
hilozoísmo, 55, 247
Hímera, 45
Hiparco, el astrónomo, 283, 336
Hiparco, hijo de Pisístrato, 23, 86
Hiparquia, 221
Hipérides, 224
Hiperión, 251
Hipias, 116, 129-131, 135, 138, 140, 144, 168, 177, 227, 229
Hipócrates, 106-110, 111, 116, 122, 132, 168, 231, 287, 293, 338
hipocráticos, escritos, 338
Hipódamo de Mileto, 161, 162
Hipón, 100, 151, 352
Hiponacte, 46
historia, 63, 81, 83, 130, 169-174, 226
 finalidad de la, 293
 legalidad de la, 292-293
 pragmática, 290-291
 grandes personalidades de la, 293
 hechos históricos, 170
historiografía, 82, 159, 160, 166-169 276, 184, 329-331, 339-340, 387-395
Holbach, 143
hombre, 113, 117 y ss., 248
 esencia del, 203
 como especie, 262
 parentesco con Dios, 256
Homero, 29-38, 46, 47, 50, 52, 58, 62, 63, 64, 70, 79, 80, 89, 100, 105, 114, 126, 160, 170, 188, 192, 208, 214, 251, 255, 280, 281, 289, 290, 296, 297, 317, 335
 himnos homéricos, 44, 45, 92
Horacio, 197, 252
horóscopo, 284
"horror vacui", 286
humanismo, 260, 309, 319, 355-356
humanitas, 242-243
humores, los cuatro, 111

Iámbulo, 276
Iaxartes, 241
Ícaro, 344
ideas (eidos), 197, 202
 idea platónica, 189
Idia, 42
idilio pastoril, 296
Idomeneo, 249
Ifigenia, 165
Iglesia católica, 356
ignorancia socrática, 176
Ilíada, 23, 30, 32, 34, 50, 77
ilotas, 137

ilusión artística, 134
ilusiones, carencia de, 326-327
Ilustración, 85, 143, 175, 264, 356
imágenes sagradas, *v.* estatuas
imperio mundial, 293
impiedad, 154, 155
imprudencia, concepto penal de, 140
incendio cósmico, 250
incineración, 31
inconsciente, filosofía de lo, 271
indefinido (ápeiron), 57
India, 81, 261, 262, 276, 277, 289
individualismo, 131, 242, 309
Indo, 81, 212, 241, 281, 289
inductivo, método, 115
Inglaterra, 285
inhumación, 31, 265, 266
inmanencia de la divinidad, 60, 251, 319
inmortalidad, 65, 70, 201, 224, 271, 302-303
impresiones, 11
 falsas, 118
Io, 82, 167, 230, 290
Iris, 58, 60
Irlanda, 335
ironía socrática, 176
Isis, 276, 314
Isócrates, 125, 130, 135, 225-229, 230, 242, 243
Itaca, 36
Italia, 43, 58, 80, 116, 166, 184, 185
Ixión, 89, 234

Jamblico, 143
Janto, 60
Japeto, 251
Jasón, 84, 298
Jauja, 231
Java, 335
Jenócrates, 195
Jenófanes, 37, 58-61, 63, 64, 71, 76, 79, 86, 94, 98, 113, 119, 120, 123, 128, 139, 163, 168, 191, 199, 214, 226, 228, 230, 352
Jenofonte, 87, 127, 131, 136, 139, 142, 158, 216, 217, 229-230, 231, 288, 343
Jerjes, 94, 137, 166
Jerusalén, 290
Jonia, 86
judiciales, casos, 140
jueces, 139
juegos Olímpicos, 130, 133, *v. también* fiestas panhelénicas
Julia Domna, 310
Juliano el Apóstata, 331
justicia, 40, 93, 177
Justiniano, 194
Juvenal, 316

Kant, 17, 19, 22, 71, 175, 252, 253, 256, 272
Kepler, 336
koiné, 243, 313, 342
kreios, 251

laberinto, 30, 288
Lámpsaco, 80, 99, 100, 155
Laomedonte, 84
Larisa, 106, 107
Lavater, 160
Leibnitz, G. W., 209, 285
Lelio, 258
lenguaje, 65, 103-104
Leócrates, 224
Leonardo da Vinci, 60
Leónidas de Tarento, 268
Lemos, 85
Lessing, 18, 87, 88, 208
Leucipo, 101
Leucotea, 59
lexicografía, 130
ley (nomos), 65, 66, 119, 120, 123, 130, 131
 natural, 139
libertad, 138, 248
Libia, 81, 83, 109, 170
Liceo, 117, 208, 246, 269
Lisias, 315
Licofrón, 135, 138, 140
Licón, 155
Licortas, 290
Licurgo, 47, 126, 224, 299
Lidia, 56
Lenceo, 85
lingüística, 126
lírica, 46
Lisandro, 141, 230, 277
Lisipo, 300
Lisis, 185
Livio, 80
lógica, 104
 aristotélica, 203-204
"logógrafos", prosistas, 81
logos, 61, 63, 122, 262
Lucano, 316
Luciano de Samosata, 267, 268, 329, 343-352, 353
Lucio, 321
Lucrecio, 75, 249, 315
Lutero, 356

Macedonia, 106, 172, 231
macrocéfalos, 109
magia, 24, 30, 107
Magna Grecia, 79, 185
mal, el, 32, 41, 91, 94, 251, 255, 262, 320
Malta, 60

mántica, 33, 42, 45, 50, 56, 59, 64, 77, 99, 120, 140, 141, 164, 170, 179, 200, 248, 251, 257, 259, 269, 274, 302, 332
Mantinea, batalla de, 138
Maquiavelo, 143,
mar, el, 247
Maratón, 93
Marcelo, 285
Marco Aurelio, 318, 324, 325-328
Mardonios, 168
mareas, 261
Marsella, 43, 81, 281
Marte, 37
Massalia, *v.* Marsella
Massilia, 243, 260
matemática, 69, 125, 126, 129, 190, 194, 284-286, 336
materialismo, 247
  dinámico, 251
  de Demócrito, 104
matrimonio, 258, 324, 325
  entre hermanos, 117, 118, 119
Máximo de Tiro, 333, 342
mecámica, 284-286, 336-337
Medea, 42, 83, 84, 85, 163, 290, 298
Media, 56, 168
medicina, 36, 70, 74, 100, 105-112, 147, 168, 185, 231-233, 286-287, 337-339
  escuela de Cos, 286-287
  escuela dogmática, 287
  escuela empírica, 287, 337-338
  juramento de los médicos, 111-112
  escuela siciliana, 75
  metódica, 337
  meteorológica, 107, 110
  religiosa, 337
  de los templos, 106
Megapentes, 348
Megara, 267
Megástenes, 289
Melancomas, 66
Melancro, 47
Melanipa, 163
Meleto, 155
Melibia, 106
Meliso, 72, 269
Melos, 137, 172
Menandro, 213, 296, 298-301, 303, 304, 305
Meneceo, 165
Menécrates de Siracusa, 233
Menenio Agripa, 80, 162
Menfis, 126
Menipo, 344, y ss.
Menón, 135, 136, 229
Menipo de Gadara, 267, 268
Meroe, 280
Mesenia, 43, 138
matafísica, 115, 250
metáfora de los dos caminos, 40, 41, 127
metempsícosis, *v.* transmigración de las almas
Metimna, 330
Metis, 39
Metrodoro, el alegorista, 80, 84, 100, 287, 343
método, 115
Metón, 153
Metrocles, 221
México, 109
Micilo, 344, 348
miedo religioso, 247
Milcíades, 196, 215
Mileto, 55, 81, 244
Mimnermo, 46
Minotauro, 288
Mirmécides, 273
Mirsilo, 47
mística, 261
  platónica, 196
Mitilene, 47
mito, 18 y ss., 34, 38, 46, 57, 61, 63, 70, 82, 92, 95, 100, 121, 122, 127, 146, 163, 199, 200, 353, 354-357
  de las cinco edades, 41
  crítica de los, 230
  interpretación alegórica de los, 185, 186, cap. V *passim*, 191, 209, 255, 259, 317-318
  interpretación racional de los, cap. V *passim*, 191, 209, 277, 288-290, 340
  parodia de los, 234-235
  en Platón, 190-193
  purificación del, cap. VI *passim*
  reinterpretación de los, 64, 75
mitología, 297
Mitra, 314, 347
mnemotecnia, 88, 144
Mnesipo, 350
Moira, 30, 93
Molière, 234
Momo, 347, 348
monarquía, 36, 43, 206, 207
  divina, 277, 278
  constitucional, 259
moneda, acuñación, 61
monismo, 55, 270
monoteísmo, 90, 93, 94, 95, 198, 214, 328
Montesquieu, 259
moral, 148, 175, 176, 320, *v. también* ética
morbo sacro, 164, *v. también* epilepsia
Mosquión, 126, 304
motor, primer, 198

movimiento, 186
de la luna, 283
de los planetas, 195
regular de los astros, 283, 284
de la tierra, 282
muerte, 30, 31, 44, 48, 49, 51, 52, 65, 69, 74, 76, 90, 100, 164, 190, 196, 235, 267, 302-303, 320, 324, 325
miedo a la, 247
temprana, 128
mujer, 46, 68
derechos de la, 138, 139
comunidad de, 254
Munichia, 141
Museo, el, 279
música, 44, 53, 69, 144, 145, 190
Musonio, Rufo C., 318, 321-322

naturaleza, 36, 107, 110, 113, 252, 262
concepción helenística de la, 21
espiritualización, 65
humana, unidad de la, 170, 171
investigación racional de la, 20, 73
Nearco, 212
Nebridas, 106
Nechpso-Petosiris, 284
Negro, mar, 43, 57, 81, 83, 109, 166
Nemesio de Emesa, 265
Némesis, 8
neoplatonismo, 81, 261, 265, 353
Neoptólemo, 130, 149, 296
Nereo, 235
Nerón, 317, 318, 322, 332
Nerva, 325
nervios sensitivos, 287
Nestis, 74
Néstor, 130
neuma, 271
Newton, 285
Nicias, 116, 133, 154
Nicocles, 130, 227
Nicópolis, 322
Nietzsche, 41, 92, 137, 162, 169, 174, 217, 250, 357
Nilo, 56, 95, 98, 128, 168, 241, 274
Niobe, 85, 331
Nisa, 339
nomos *v.* ley
nous, 98, 99, *v. también* espíritu
novela, 296
Nubia, 260
Nuevo Testamento, 243, 256
Numancia, 290
número, principio, 69

Océano, 37
Odisea, 30, 32, 167, 230, 276
oftalmología, 232
Olimpia, 89, 131
olimpíadas, 130
Olimpo, 34, 45, 75, 77, 80, 150, 152, 163, 317
oligárgico, partido, 155, 183
Onesicrito, 288
Onésimo, 299
Ómfale, 318
óptica, 132
oración, 30, 103, 129, 193
orden moral del mundo, 40
Orestes, 94, 164, 350
Orestíada, 30, 45
Orfeo, 51, 53
órficos, misterios, 50, 51
órfico-pitagóricos, 90, 95
órficos, 68
orfismo, 51
Orkney, 281
origen,
del hombre, 42
de los seres vivos, 57
de la vida, 103
Orígenes, 81
Orión, 37
Osa Mayor, 37, 56
Osiris, 59, 276, 339
Ovidio, 267

Pablo III, papa, 281
Pablo, San, 321
pacifismo, 308, 321
palabra (logos), 133 *v. también* logos
Palamedes, 124, 135
palanca, 285
Paléfato, 84-85, 230, 277, 288, 340
Palinodia, 46
Palmira, 243
Pan, 82, 178, 276, 345
Panchaia, 277
Pandora, 41
Panecio, 258-260, 270, 290, 291, 292, 316
panhelenismo 132, 226
panteísmo, 52, 60, 65, 71, 94, 251, 255, 257, 319
panlogismo, 71
panpsiquismo, 55
Pario, 296
Paris, 46, 80
Parménides, 71, 72, 80, 101, 117, 269
parodias, 46, 77, 265
Patequión, 220
patria, patriotismo, 267
Patroclo, 30
Paulo Emilio, 290
Pausanias, 75
pedagogía, 114, 227, *v. también* educación

Peloponeso, 75, 99, 116, 129
guerra del, 133, 154, 170
Pentesilea, 50
percepciones sensibles, 61
visuales, 102
Perdicas II, 106
Peregrino Proteo, 329
Pérgamo, 241, 244, 279, 281, 286, 337
Pericles, 72, 97, 116, 121, 126, 136, 138, 140, 144, 151, 154, 155, 161, 172 174, 196, 210, 215, 331
Perictione, 141
Perintio, 106
peripatéticos, 246, 269-271
Perípato, 297
Perséfone, 152
Perséfore, 277
Perseo, 255, 277, 289, 340
Persépolis, 243
Perses, 40, 84
Persia, 56, 93, 109, 166
Pérsico, golfo, 212, 281
Persio, 316, 317
pesimismo, 41, 42, 46, 48, 49, 51, 87, 90, 128, 268-269, 303-304, 348-350
peste, 170, 171
Pidna, 258, 290
Pílades, 350
Pilato, 275
Píndaro, 21, 56, 86, 88-93, 126, 128, 130, 303, 345
Pireo, 154, 161, 170
Pirro, 105, 287, 318
Pirrón, 55, 272
Pisidia, 325
Pisistrátidas, 53
Pisístrato, 167
Pisón, 321
Pítaco, 23, 43, 87
Pitágoras, 18, 40, 53, 63, 68-72, 73, 76, 105, 167
pitagóricos, 113, 161, 185
comunidad nueva, 186
Piteas, 281
Pitia, 50, 178, 330
Pitodoro, 117, 154, 155
Pitón, 230
placer, 216, 222, 248, 268, 269
Platane, 227
Platea, 93
Platón, 18, 37, 38, 53, 66, 71, 72, 76, 77, 80, 87, 94, 99, 100, 103, 105, 113, 115, 117, 118, 120, 121, 124, 125, 126, 129, y ss., 130 y ss., 136, 137, 141, 150, 151, 156, 158, 161, 178, 184, 185, 187, 187-197, 200, 201, 203, 204, 206, 207, 213, 215, 216, 222, 225, 229, 231, 233, 270, 271, 292, 325, 328, 342, 353
Platón, el cómico, 151
platonismo, 264, 331-334
Plauto, 234, 296
plebeyos, 48
Pleistarco, 232
pléyade, 296
Plinio el Joven, 321, 342
Plotina, 315, 329, 353
Plutarco, 154, 187, 195, 278, 331-333
Podalirio, 36
poemas homéricos, 18, 30, *v. también* Homero
poesía, 134, *v. también* arte poético
coral, 46
didáctica, 49, 296
gnómica, 49
política, 44, 47
yámbiaca, 46, 296
poetas, 290
poética aristotélica, 207-208
poios (koios), 251
polémica, 272
Pólibo, 110
Polibio, 259, 268, 270, 290-295, 314
Polibatra, 289
Policleto, 160
Polícrates, 68, 70, 168
Polifemo, 164
polihistor, 129
politeísmo, 24, 99, 229, 334
política, 66, 69, 75, 98, 133, 257
aristotélica, 205-207
en los cínicos, 214-215, 219-220
conciencia, 143, 144
en Demócrito, 104-105
escritos políticos, 161
esencia, 172, 173
en Homero, 36
poesía *v.* poesía política
polis, 95, 97, 98, 122, 132, 146, 156, 183, 184, 242, 253
formación de la, 43
Políxena, 220
Pompeya, 261
ponos *v.* esfuerzo
Posídipo, 268
Posidón, 19, 75, 77, 80, 84, 89, 93, 128, 251, 274
Posidonio, 22, 260-265, 281, 316, 328, 331, 336, 342
Populonia, 318
práctica, 97, 98, 114
Praxágoras, 286
presión atmosférica, 286
Príamo, 31
procesos religiosos, 100, 153-156, 213
Pródico, 40, 126-129, 143, 151 y ss., 164, 168, 217, 226, 227, 230, 255, 277

profecía, 50, 148, 149, 170, 274
Prometeo, 19, 41, 61, 84, 121, 122, 216, 219
chispa prometeica, 21, 123
propiedad, 270
privada, 161, 162
Propóntide, 106
prosa artística, 195
Protágoras, 101, 111, 116-126, 128, 129, 130, 139, 140, 143, 144, 151, 152, 154, 155, 163, 164, 168, 169, 202, 205, 222, 227, 228, 253, 272, 275
Proteo, 83, 167, 276
providencia, 99, 149, 178, 198, 199, 229, 235, 250, 251, 272, 273, 339, 343
Próxeno, 136, 229
Ptolomeo I, 126, 279, 243, 290
Ptolomeo II, 269, 277, 286
Ptolomeo III, 286
Ptolomeo, Claudio, 283, 335-336
psicología aristotélica, 200-201
pulso, 286-287
purificación, 51, 68
doctrina de la, 134
ritual, 63
purificaciones, 50, 72
purificadores, sacerdotes, 50

Querofonte, 178
Queronea, 183, 331
quietismo, 88, 307
Quilón de Esparta, 23
Quintiliano, 45

racionalismo, 157, 162, 176
razón cósmica, 262
rarificación, 57
Rea, 276, 277
Reforma, 356
Regio, 100
Religión, 17 y ss., 29, 48, 49, 55, 70, 71, 120, 121, 123, 157, 158, 170, 179, 184, 251, 252, 259, 263, 353-357
burla de la, 150-152
carácter simbólico de la, 64
según los cínicos, 64
crítica de la, 63
difusión de la griega, 243-244
según los epicúreos, 246-250
del estado, 179
homérica, 30, 31
en Isócrates, 227-228
de los misterios, 64, 353
natural, 264
origen de la, 128, 142
en Platón, 190-193
popular, 147-149, 199-200, 214, 291, 294-295
reforma de la, 74
renovación augustea de la, 313-314
de la salvación, 51
transgresiones de la, 20
reloj de sol, 57
Renacimiento, 284, 356
resignación, 324
retórica, 75, 95, 115, 123, 132-135, 151, 159, 160, 162, 184, 207, 224-225
revelación, 72
riqueza, 87, 216
Ródano, 309
Rodas, 161, 200, 244, 261, 280, 287, 346
Rojo, mar, 81
Roma, 225, 241, 244, 258, 261, 275, 287, 290, 291, 293, 294, 313, 314, 315, 317, 338, 342
Rumina, 318
Rusia, 109

Sabacio, 314, 345, 347
sabiduría (sofía), 42, 88, 90, 114
gnómica, 23
sacrificios, 191, 302
cruentos, 70, 75, 210
Safo, 46
Salacia, 318
Salamina, 93
Salustio, 264
Sandrocotos, 289
Samos, 49, 70, 168
Sarpedón, 31
sátira, 92, 265, 267, 268, 343
menipea, 344-352
Saturno, 74
Scévola, Q. Mucio, 258
Scila, 340
Schiller, 59, 70, 253, 273, 281
Selene, 19, 99, 153, 344, 346, 347
Seleuco, el astrónomo, 283
Seleuco I de Siria, 287, 289
Selimbria, 106
Selinunte, 72
Sémele, 288, 339
Séneca, L. Anneo, 92, 195, 267, 316-321, 329
Serapeo, 126
Serapis, 243, 314
serenidad (eutimia), 104, 110, 248, 252, 259
Septimio Severo, 350
Sexto Empírico, 287, 338
sibilas, 50, 64
Sicilia, 43, 45, 76, 95, 116, 117, 129, 132, 155, 183, 188, 194, 269, 285
Sidón, 277
Siena, 280
siete sabios de Grecia, 23, 269

Sileno, rey de Midas, 52, 201, 231, 345
silos, canciones burlescas, 58
Simias, 185
Simónides de Ceos, 46, 86, 127, 130
simpatía del todo, 257
Simplicio, 195
sinonimia, 126, 127
Siracusa, 60, 116, 154, 170, 183, 188, 222, 244, 283, 285
Siria, 166, 229, 241, 244, 277
Sirio, estrella, 37
Sócrates, 17, 41, 55, 66, 100, 126, 130, 139, 141, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 160, 162, 163, 175-180, 184, 185, 187 y ss., 194, 213, 214, 216, 221, 222, 228, 230, 266, 269, 305, 323, 349
socráticos, 130
sofía *v.* sabiduría
sofistas, cap. IX *passim*
ambulantes, 342
sofística, 23, 61, 66, 72, 88, 100, 111, 113-145, 146, 150 y ss., 157, 159, 162, 166, 168, 174 y ss., 179, 183, 188, 197, 225, 226, 255, 276, 279
Sófocles, 36, 45, 72, 100, 108, 117, 126, 147-150, 152 y ss., 160, 165, 167, 170, 213, 277, 304
sol, 98, 261
Solón, 23, 43, 47, 49, 141, 175, 188, 206, 236, 288, 350
sonidos, 69
Sorano, médico, 338
Sosias, 234
stoa, 66, 80, 195
antigua, 250-258
media, 258-265
nueva, 318-328
sueño, 31, 74
sufrimiento, 91, 92, 195, 266
heroísmo del, 324
suicidio, 46, 253, 269
Sumatra, 335
superhombre, 144
superstición, 343
Susa, 168

Tácito, 265, 321, 329
Tales de Mileto, 23, 37, 55-57, 151, 166, 167, 185, 197, 267
tangente, 125, 126
Tántalo, 89
Tapso, 316
Tarento, 186, 188
Tarso, 244, 315
Tartesos, 83
Tasos, 106
Tauro, 85
Teágenes de Regio, 79-81, 191, 352
Tebas, 44, 82, 91, 183, 185, 220, 221, 277
Teclímeno, 33
técnica, 336-337
Teeteto, 194, 285
teísmo, 99, 271, 319
Telémaco, 33
teleología, 99
aristotélica, 202
Temis, 18, 39, 277, 354
Temístocles, 124, 171, 196, 215
templos, 254
Ténaro, 82
Teócrito de Siracusa, 77, 296
Teodoro de Cirene, 222, 223, 265, 272, 278
Teodosio, 335
Teofrasto, 75, 202, 204, 209-213, 265, 269, 270, 279, 287, 298
teogonía, 29, 39, 59
Teognis, 47, 48, 49, 52
teología, 39, 52
de Demócrito, 251, 252
estoica, 102, 103
Teopompo, 217, 226, 230-231, 276
teoría, 114, 159, 160
Teos, 56, 101, 116
Terámenes, 129, 141, 164
Terencio, 296
Teresias, 348
Terón de Agrigento, 53, 86
Tersite, 36, 50
terremotos, 98
Tesalia, 106, 107, 132, 141
Tésalo, 106
Teseo, 125, 149
Tetis, 31, 33, 34, 191, 298
Tía, 90
Tíber, 337
Tiberio Graco, 258
Tiberio, 102
Ticio, 89
Tierra, 21
circunferencia, 261
movimiento, 256
rotación, 211
Tiestes, 84, 148, 290
Tifón, 45
Tigranes, 229
Timeo, 168
Timoclés, 236, 346
Timoleón, 183
Timón de Fliunte, 59
Timoteo de Mileto, 145
Tindareo, 167
Tique (diosa), 235, 300-301, 347, 349
tique, *v.* azar
tiranía, 46, 141
popular, 66

Tirteo, 47
Tisias, 116, 132
titanes, 51, 251, 277
torbellinos (dinos), 101
tórax, 247
Toscanelli, 261
totemismo, 30
trabajo, 40
Tracia, 50
tragedia, 45, 100, 134, 157, 162-165, 208, 236, 296, 355; capítulo VI *passim*
Trajano, 318, 325, 332, 338
transfiguración de las almas, 51, 68, 69, 73, 90, 95, 201, 304
Trasea Peto, 321
Trasíbulo, 141
Trasilo, 102
Trasímaco de Calcedonia, 137, 139, 149, 152, 159
treinta tiranos (los), 117, 294
tríada, principio de la, 161
tribunales, 123, 124, 139
  defensa en los, 123, 124
Triptólemo, 128, 288
Trofonio, 53, 90
Troya, 44, 45, 46, 84
Tucídides, 81, 83, 126, 137, 140, 144, 154, 169-174, 215, 230, 231, 290, 292, 294, 342
Turios, 116, 161, 166, 168
Tycho Brahe, 195

Ulises, 34 y ss., 50, 77, 85, 89, 131, 149, 216, 217, 234, 255, 281, 289
ultratumba, vida de, 50, 90; *v. también* Hades
Urano, 39, 191, 191, 277, 289
utopía, 254, 276

Varrón, 267, 344
verdad, 22, 38, 82, 89, 293-294
  cuestión de la, 22
Vespasiano, 316, 321, 329
Vesubio, 304
viajes fabulosos, 276, 277
vida, la, 51, 52, 65
  arte de la, 114
  concepción heroica de la, 165
  dominio de la, 114
  negación de la, 48
  rural, 307-308
  secularización de la, 35, 36
  sentimiento vital, 44
  valor de la, 31
  valores de la, 323
  teorética, 165
violencia, 40
Vipsanio Agripa, M., 335
Virgilio, 165, 264, 314, 329
virtud, 87; *v. también* areté
Voltaire, 88

Yocasta, 149

Zenón, 250-255, 269, 304
Zenodoto, 280
Zetos, 163
Zeus, 18, 19, 30 y ss., 41, 44, 45, 47, 48, 51, 52, 58, 64, 65, 71, 74, 75, 77, 80, 83, 89, 90, 93, 94, 99, 103, 122, 132, 147, 151, 152, 163, 167, 191, 193, 193, 219, 223, 228, 233 y ss., 251, 255, 257, 266, 274, 276 y ss., 288 y ss., 297, 299, 317, 321, 333, 339, 343, 345 y ss.
zoología, 203, 211
Zopiro, 160

COLECCION CONVIVIUM

1. **Historia del espíritu griego**
por Wilhelm Nestle

2. **Metafísica**
por Emerich Coreth

3. **Literatura latina**
por Jean Bayet

4. **Introducción a la sintaxis estructural del latín**
por Lisardo Rubio

5. **ABC de la grafología**
por J. Crépieux-Jamin

6. **Literatura griega. Contenido, problemas y métodos**
por José Alsina

7. **Tragedia y política en Esquilo**
por Carlos Miralles

8. **La investigación científica**
por Mario Bunge

9. **Historia de la filosofía**
por Frederick Copleston

10. **Introducción a la lógica y al análisis formal**
por Manuel Sacristán

11. **Lógica de primer orden**
por Jesús Mosterín

12. **Los orígenes de la civilización anglosajona**
por Micaela Misiego

13. **Teoría axiomática de conjuntos**
por Jesús Mosterín

14. **Hipócrates y la nosología hipocrática**
por Eulalia Vintró

15. **Salustio. Política e historiografía**
por José-Ignacio Ciruelo

16. **Cálculo de las normas**
por Miguel Sánchez-Mazás